

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL No. 891.05/Z.D.M.G.
25838

D.G.A. 79.









Zeitschrift

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

Herabgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Arnold, in Leipzig Dr. Fleischer,

Dr. Gösche,

Dr. Krehl,

25838

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Ludolf Krehl.



891.05

Z.D.M.G.

Ein und zwanzigster Band.

Mit neun lithogr. Tafeln.

A490.

Leipzig 1867

in Commission bei F. A. Brockhaus.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 25838

Date..... 20.2.57

Call No. 89/05/7-D M.G.



100-100

I n h a l t

des zwanzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgen-
ländischen Gesellschaft.

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der Deutschen morgenländischen Ge- sellschaft	I. XIII. XVII
Protokollarischer Bericht über die in Halle am 25. Sept. 1866 abgehal- tene Generalversammlung	III
Verzeichniss der für die Bibliothek eingeg. Schriften u. s. w. VII. XIV. XVIII	
Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländi- schen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung	XXII
Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke	XXXI

Ueber gelehrte Tradition im Alterthum besonders in Indien. Von <i>R. Roth</i> . . .	I
Die Verwandtschaftsverhältnisse des Pushtu. Von <i>E. Trumpp</i>	19
Jüdische Grabsteine aus Aden. Von <i>M. A. Levy</i>	156
Bemerkungen über A. Nordmann's Erklärung der Mänsen mit Pehlewi- Legenden. Von <i>B. Dorn</i>	161

Neuere Mittheilungen über die Samaritaner. VI. Von Dr. Geiger	Seite 169
Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte, I. Von Th. Nöldeke	183
Ueber eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der Masorah. Von H. Hupfeld	201
Idikliti-Ischjekna (für Is-Bari). Thiermärchen im Lande der Bari (Central- Afrika). Mitgetheilt von J. C. Müllersentner	221
Mittheilungen über die Länder am südlichen Ufer des Kasp. Meeres. Nach G. Melgunof. Von J. Th. Zentler	232
<hr/>	
Nachtrag zu der Abhandlung „Scheräsi und sein Werk über die muslim. Glaubenslehre“. Von G. Flügel	371
Bemerkungen zu „Günthers entzickten Geheimnissen“ u. s. Von Prof. Fleischer	374
Note zu den „Bemerkungen“ Bd. XX, 446. Von KR. Hitzig	377
Zur Topographie des alten Jerusalem. I. Von KR. Hitzig	377
Nachträgliche Bemerkungen zu Bd. XX dieser Zeitschr. Von Habb. Dr. Geiger	379
Sjevernits's arabishe Grammatik. Von Prof. Fleischer	382
Aus Briefen von Stiedel, Lezy, Harkney and Nöldeke	383
<hr/>	
Die Lehrgprüche der Valjeschika-Philosophie von Kanađa; aus d. Sam- krit übersetzt und erläutert von Dr. E. Röer	399
Beiträge zur aramäischen Musikunde Eräs's und zur Kunde der ältern Pellawi-Schrift. Von Prof. Dr. M. A. Lezy	421
<hr/>	
Eine aramäische Inschrift auf einem babylonisch-assyrischen Gewichte. Von Habb. Dr. Geiger	466
Alphabetische und akrostichonische Lieder bei Ephraim. Von Habb. Dr. Geiger	469
Die Inschrift von Umm el-Awamid I. Von Dr. A. Merz	477

	Seite
Indische Begriffe und Worte innerhalb der syrischen Literatur. Von	
Rahb, Dr. Geiger	457
Nachtrag zu der Abhandlung über pappusartige Kufische Handschriften. Von	
Dr. Stichel	462
Miscellan zur Topographie des alten Jerusalems. II. Von KIL	
Dr. Harnack	496
Eine japanische Zeitung. Von KIL von der Gabelentz	498
Ueber Nachschab's Papagenobuch. Von Wilhelm Pertsch	505
Was hat die salomonische Eschatologie aus dem Paradies ausgenommen?	
Von Dr. A. Kohut	502
Ueber Kodes, Kadim, Thimän u. s. w. Von Dr. M. Grünbaum	502
Bericht über zwei kufische Münzstempel. Von Jos. Karabacek. Selbst	
Sandschelt von Gik. Hiti. Dr. G. Stichel	618
Eine Kufische in Uigurischer Schrift und Sprache. Mittheilt von H.	
Vamberg	638
Ägyptische Texte aus der Zeit des Pharao Menophthah. Von	
Dr. Leuth	639
فليس = Follis. Von Dr. O. Blau	672
Ueber eine vollständige Ausgabe der Gedichte des Abū Nuwās. Von	
A. von Kremer	674
Aus einem Briefe des Herrn Consul Dr. O. Blau an Prof. Fleischer	680
Bibliographische Anzeigen. <i>Bergle</i> , Solus aus deux fragments	
d'une Pentateuque hébreu-samaritaine etc. — <i>Rosen, G.</i> , Das	
Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moris. — <i>Ibn</i>	
<i>Mallik's</i> Lamiyat al-af'al. Revid. Textausgabe. Von W. Volck. —	
<i>Weid, G.</i> , Geschichte der islamitischen Völker. — <i>Jülg, B.</i> ,	



Protokollarischer Bericht über die in Halle am 25. September 1866 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Halle, 25. Sept. 1866.

Auf die (vgl. Ztschr. d. DMG. XX, S. XXVII) Seitens des geschäftsführenden Vorstandes ergangene Einladung versammelten sich heute in der Wohnung des Herrn Prof. Dr. Gosche zu Abhaltung der vorgeschriebenen Generalversammlung die unterzeichneten Mitglieder der D. M. Gesellschaft.

Zunächst wurde der Abschluss der Rechnung der Gesellschaft vom J. 1865 vorgelegt und beschlossen, dass die Begutachtung der Rechnung nachträglich angestellt und durch die Prof. Gosche und Arnold erledigt werden solle, indem zugleich die Leipziger Vorstandmitglieder ermächtigt wurden, dem Cassenführer Décharge zu erteilen.

Der Bericht des Secretariats wurde vorbehalten. Den nächsten Gegenstand der Verhandlung bildete die Krönerung der Frage über den von der Gesellschaft zu zahlenden Beitrag zur Bopp-Stiftung. Die Heidelberger Generalversammlung hatte (vgl. Zeitschrift Bd. XX, S. XIII) die Bestimmung darüber der diesjährigen Versammlung zu Halle überlassen. In Betracht der geringen Zahl der Anwesenden und des niedrigen Standes der Cassen beschloss man, die endgültige Entscheidung vor der Hand noch auszusetzen und der nächsten Generalversammlung anheimzugeben. —

Es erfolgte sodann die Erstattung des Redactionsberichts durch Prof. Krehl und des Bibliotheksberichts durch Prof. Gosche. —

Ein neuer Abdruck der Statuten mit Hinzufügung der von den verschiedenen Generalversammlungen für nöthig erachteten Zusatzbestimmungen wurde beschlossen.

Die rückständigen wissenschaftlichen Jahresberichte sollen den Mitgliedern der Gesellschaft nach einer ausdrücklichen Erklärung des Hrn. Prof. Gosche in der Weise nachgeliefert werden, dass die erste Hälfte von 1859 bis 1861 mit dem ersten Hefte der Zeitschrift für d. J. 1867 versendet und die zweite Hälfte mit Einschluss des Jahres 1866 bis zur nächsten Generalversammlung beendigt wird. Den Jahresbericht für 1867 übernimmt Hr. Prof. Gosche ebenfalls der nächsten Generalversammlung vorzulegen.

Da die Zahl der Anwesenden eine so kleine ist, beschliessen dieselben, für dies Mal von einer Neuwahl der Vorstandsmitglieder abzusehen und die Vor-

staudenmitglieder versprechen die ihnen übertragenen Aemter bis zur nächsten Generalversammlung fortzuführen.

Prof. Dr. Arnold aus Halle.

„ Dr. Fleischer aus Leipzig.

„ Dr. G. Gosche aus Halle.

Georg Hoffmann, stud. Rigg. err. aus Berlin.

Prof. Dr. Krich aus Leipzig.

Dr. F. Mühlau aus Leipzig.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft für 1867 beigetreten:

676. Herr Alexander Gankins, Secrétär des K. Russ. Consulats in Romschak.
677. „ Dr. S. Naschér, Mahbner und Prediger in Berlin.
678. „ Dr. E. Scherdlin, Gymnasial- und Seminarlehrer in Kehl (a. Rhein).
679. „ Jacob Lischel, Cand. zu Uthweiler im Unter-Elsaas.
680. „ John Riley Robinson, South Terrace, Downbury.
681. „ Emile Senart, aus Reims in Frankreich, d. Z. Stud. err. in Göttingen.
682. „ C. Andress, aus Hamburg, d. Z. Stud. err. in Leipzig.
683. „ Wassili Grigorjew, Kabs. Russ. wickl. Staatsrath u. Prof. der Gesch. d. Orients an d. Univ. zu St. Petersburg, Etc.
684. „ Rev. William Wickes, Principal of Harrow College in London, Canada West.
685. „ Georg Fr. Franz Praetorius, aus Berlin, d. Z. stud. err. in Leipzig.
686. „ Dr. Georg Möslinger, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Salzburg.
687. „ Dr. Joseph Zingerle, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Trient.
688. „ Adolph Willh. Koch, aus Heilbronn, Cand. d. Theol. d. Z. in Leipzig.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

- Hr. Archivrath u. Bibliothekar Dr. J. H. Möller, gest. 12. März in Gotha.
 „ Kirchenrath, Domherr u. Prof. Dr. Fr. Tuch, gest. 12. April in Leipzig.

Veränderungen des Wohnorts u. s. w.

- Hr. Dr. F. R. Th. Haselcke, Lehrer an der Ritterakademie in Liegnitz.
 „ Dr. H. Drusch, jetzt in Berlin.
 „ Capt. Duncan Cameron, jetzt Gefangener des Königs Theodor in Abyssinien.
 „ H. Derembourg in Paris, attaché au catalogue des manuscrits orientaux de la bibliothèque impériale et professeur de Syriaque et d'Arabe au Séminaire Israélite de Paris.
 „ Dr. C. H. Ethé, jetzt in Hamburg.

- Hr. Dr. Chr. Th. Fieker, Pfarrer in Schönfeld bei Elster (Sachsen).
 „ Graf Ad. de Gobineau, Kais. franz. Gesandter am K. griech. Hofe zu Athen.
 „ Prof. Dr. M. Haug, jetzt in Rottweil.
 „ Al. Kondratjew, Kais. Russ. Consul in Tula.
 „ Dr. O. Loth, jetzt in Meissen.
 „ Aug. Müller, jetzt Stud. oec. in Leipzig.
 „ Lic. Otto Strauss, Superintendentur-Vermesser u. Pfarrer an d. Sophienkirche in Berlin.
 „ Dr. H. Thorbecke, jetzt in Mannheim.
 „ Dr. E. Vilmar, Prof. d. Theol. an d. Univ. in Greifswald.
 „ Dr. C. A. Wünsche, ordentlicher Lehrer an der Realschule in Leipzig.

300 \mathfrak{R} Unterstützung seitens der Kgl. Preuss. Regierung und 300 \mathfrak{R} Unterstützung für d. Jahr 1866 seitens der Kgl. Sächsischen Regierung sind an die Kasse der Gesellschaft gezahlt worden.

E R C E P T A

aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Casse der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft auf das Jahr 1865.

E I N N A H M E N.

2276	fl.	13	48	9	2.	Kassenvorstand vom Jahre 1864.
307	"	20	"	"	"	auf zurückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für frühere Jahre.
1080	"	25	"	4	"	Jahresbeiträge derselben für 1865.
160	"	—	"	"	"	Beiträge zweier im Laufe des J. 1865 eingetretener Mitglieder auf Lebenszeit.
25	"	—	"	—	"	Geschenk von J. Muir, Regent in Edinburgh.
88	"	—	"	—	"	Zinsen von hypothek. ausgeliehen Geldern.
—	"	—	"	—	"	für frühere Jahrgänge der Zeitschrift und für Abhandlungen.
25	"	28	"	5	"	zurückgestellte Ausgaben.
1578	"	24	"	5	"	Unterstützungen, als:
		300	fl.	—	48	— 2. von der Kön. Sachs. Regierung.
		114	"	8	"	5 3. (200 fl. rh.) von der Kön. Württemberg. Regierung.
		300	"	—	"	— 4. von der Kön. Preuss. Regierung.
		654	"	16	"	— 5. (1050 fl. bel. W.) für 1864 u. 1865 von der K. K. Österreich. Regierung.
						von der K. K. Österreich. Regierung.
1540	"	12	"	5	"	820 fl. 16 48 9 2. durch die von d. Brockhaus'schen Buchh. d. Buchhandlung v. Jastrow.
						712 " 25 " 2 " Barzahlung v. Jastrow.
6883	fl.	4	48	8	2.	Summa. Hieron.
3004	"	16	"	9	"	Summa der Ausgaben, verbleiben
3987	fl.	17	48	9	2.	Rest.

F. v. K. A. W. u. u. u.
als Meist.

A U S G A B E N.

1226	fl.	12	48	5	2.	für Druck der Zeitschrift und Abhandlungen, hauptsächlich für Jahrgängen, u. s. w.
110	"	—	"	—	"	Unterstützung einzelner Druckwerke.
632	"	4	"	8	"	Honorare für die Zeitschrift, und Abhandlungen.
459	"	—	"	5	"	durch, für den Redacteur, Sekretär, Bibliothekar, Bibliotheks-Besprechenden und Buchausgewählten, sowie Pension der Buchh.
						F. A. Brockhaus auf d. Abreise u. für Verpackung d. Zeitschrift, u. Abhandlungen.
50	"	—	"	—	"	durch, für Kasseneinführung.
50	"	—	"	—	"	Kosten der Generalversammlung.
—	"	—	"	—	"	zur Compilierung der Bibliothek.
81	"	0	"	—	"	für Buchbinderkosten.
33	"	4	"	—	"	Post etc.
4	"	10	"	—	"	für Druck und Ausfertigung von Diplomen.
38	"	5	"	8	"	Insgesamt.
285	"	28	"	3	"	Bezahlung der von der Buchhandlung F. A. Brockhaus aus Rechnung 1864 creditirten Beträge.
3004	fl.	16	48	9	2.	Summa.

F. A. Brockhaus,
d. Z. Cassier

Verzeichniss der bis zum 30. April 1867 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.¹⁾

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. an Bd. XX,
S. XXXIV—XXXVII.)

I. Fortsetzungen.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien u. Irland:

1. Zu Nr. 29. The Journal of the Roy. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. II. Part 2. London 1866. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XX. H. 4. Leipzig 1866. 8.

Von dem Herausgeber:

3. Zu Nr. 199. Kochbe Jischak. Eine Sammlung ebräischer Aufsätze u. s. w., herausg. von M. E. Stern. 34. Heft. Wien, 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 202. Journal asiatique. 6e série. T. VII. Juin 1866. T. VIII. Juillet. Août-Sept. Oct.-Nov. Déc. 1866. T. IX. Janv. 1867. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wissensch. in Göttingen:

5. Zu Nr. 239. a. Göttingische gelehrte Anzeigen. Göt. 1866. 2 Bände. 8.
b. Nachrichten von der Königl. Gesellsch. d. Wissensch. und der Georg-Augusta-Universität aus dem J. 1866. Göttingen 1866. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

6. Zu Nr. 224. a. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie d. Wissensch. Philos.-histor. Classe. Bd. LII. H. 1—3. 1865. Oct.-Dec. Bd. LII. H. 1 2 bis 4. Jänner—April. 1866. Wien. 8.

b. Register zu den Bänden 41 bis 50 der Sitzungsberichte der philos.-histor. Cl. d. kaiserl. Akad. d. Wiss. V. Wien 1866. 8.

7. Zu Nr. 295. a. Archiv für Österreich. Geschichte. 35. Bd. 1. u. 2. Hefte. Wien 1865. 1866. 36. Bd. 1. Heft. Wien 1866. 8.

b. Register zu den Bänden I—XXXIII des Archivs für Kunde Österreich. Geschichts-Quellen und zu den Bänden I—IX (Jahrg. 1851—1859) des, eine Beilage des Archivs bildenden Notizenblattes. Wien 1866. 8.

8. Zu Nr. 295. c. Fontes rerum austriacarum. Erste Abth. Scriptores. VII. Bd. Theil 2. Wien 1866. — Zweite Abth. Diplomataria et Acta. XXIV. Bd. Wien 1865. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bangalor:

9. Zu Nr. 593 u. 594. Bibliotheca Indica. No. 212—214. Calc. 1863. No. 215—217. Calc. 1866. — New Series. No. 45. Calc. 1863. No. 47. Calc. 1864. No. 86. 87. Calc. 1865. No. 88. Calc. 1866. No. 89. Calc. 1865. No. 90—93. 96—98. Calc. 1866. 8.

1) Die geehrten Zusender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse möglichst als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsscheine zu betrachten.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

10. Zu Nr. 609, c. Proceedings of the R. Geographical Society Vol. X. no. VI. London. 1866. Vol. XI. no. I. London. 1865. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

11. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der Königl. Akademie d. Wissensch. zu Berlin. Aus dem J. 1865. Berlin 1866. 4.
12. Zu Nr. 642. Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Juni—December 1866. Berlin 1866. 8.

Von dem Herausgeber:

13. Zu Nr. 211. Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur, Vol. I. Historiam antehamianam continens, ad fidem cod. Berolicoensis, Musci Britannici et Parisiensium ed. C. J. Torberg. Publica sumtu. Lugd. Bat. 1867. gr. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

14. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Part I. no. 2. Part II. no. 2. Calc. 1866. Special Number. Ethnology. Calc. 1866. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

15. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Déc. 1865. Janv. — Déc. 1866. Janv. 1867. Paris. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

16. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Nieuwe Volgreeks. 3e Deel, 3e Stuk. 1860. 4e Deel, 1e 2e Stuk. 1861. 3e. 4e Stuk. 1862. 6e Deel, 1e en 2e. 3e Stuk. 1862. 4e Stuk. 1863. 7e Deel. 3e. 4e Stuk. 1863. Amsterdam. 8. — Derde Volgreeks. 1e Deel, 3e Stuk. '8 Gravenhage, 1864. 8.

Vom Herausgeber und Übersetzer:

17. Zu Nr. 1697. Le Guide des Égarés par Moïse Ben Maimon, dit Maimonide, publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives par S. Munk. Tome III. Paris 1866. 8.

Von Herrn Oberbiblioth. Frankel:

18. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Frankel'scher Stiftung“. Breslau, am Gedächtnistage des Stifters, d. 27. Januar 1867. Voran geht: Eine Abhandlung von Dr. R. Zuckermann: Das jüdische Masssystem und seine Beziehungen zum griechischen und römischen. Breslau 1867. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

19. Zu Nr. 1935. Hadīst al-ahbār. (Beiträge Journal in arab. Sprache.) No. 425, 426 (doppelt), 428—433, 440—449, 451.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

20. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akad. d. Wiss. zu München. 1866. I. Heft 1—4. II. Heft 1—4. München 1866. 8.

Von dem Verfasser, Herrn Prof. Garcin de Tassy:

21. Zu Nr. 2386. Cours d'Hindoustan à l'École Impériale et spéciale des langues orientales vivantes près la Bibliothèque Impériale. Discours d'ouverture du 3 Décembre 1866. Paris. 8.

Von der Kaiserl. archäologischen Commission zu St. Petersburg:

22. Zu Nr. 2451. Compte-rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'année 1864. St.-Petersbourg 1865. Hoch-4. — Mit dem dazu gehörigen Atlas. Imp.-fol. St.-Petersbourg 1865.

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

23. Zu Nr. 2452. *Revue archéologique*. Nouvelle série. 40 années. XI. XII. Novembre. Décembre 1863. 56 années. I. IV—VIII. Janvier, Avril—Août. 1864. 76 années. IV. VI—XI. Avril. Juin—Nov. 1866. 86 années. I—III. Janv.—Mars. 1867. Paris. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

24. Zu Nr. 2631. *J. Th. Zenker*, Dictionnaire turc-arabe-perse. Türkisch-arabisch persisches Wörterbuch. Heft X. XI. Leipzig 1866, 1867. (Je 20 Exx.) fol.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

25. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. *H. Lepsius* unter Mitwirkung von Dr. *H. Brugsch*. Oct. u. Nov. Dec. 1866. nebst Titel des vierten Jahrganges. — Januar. Februar. März u. April 1867. Leipzig. 4.

Vom Herausgeber:

26. Zu Nr. 2811. Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen als Textbelege zur Abhandlung „über die südarabische Sage.“ Von *Alf.* von *Kremer*. Leipzig 1867. gr. 8.

Von der Redaction:

27. Zu Nr. 2821. *L'Economiste français*, Jeudi. 25 Janv. 1866. No. 156 5^e année. 2^e série. Paris. fol.

Vom Herausgeber:

28. Zu Nr. 2866. Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache von *Friedrich Böttcher*, nach dem Tode des Vfs. hregg. u. mit ausführl. Registern versehen von *Ferd. Mühlau*. I. Bd. 2. Hefte. Leipzig 1867. Lex. 8.

Durch Subscription:

29. Zu Nr. 2859. *The Pandit. A monthly Journal*, of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature. Vol. 1. No. 3—2. (Aug. 1866—Febr. 1867.) Benares. Kl.-fol.

II. Andere Werke.

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

2896. Beiträge zur Kenntniss der iranischen Sprachen. II. Theil. 1. u. 3. Lieferung. Masanderanische Sprache. Die Gedichtsammlung des Ensi-i-Pasawary in Verbindung mit Miran Muhammad Schafy hregg. von *H. Dorn*. St. Petersburg 1866. Gr. 8. (2 Exx.)
2897. Die Dinka-Sprache in Central-Afrika. Kurze Grammatik, Text u. diokaisch-deutsch-italienisches Wörterbuch. Herausg. mit Unterstützung der kais. Akad. d. Wissensch. in Wien von Dr. *J. C. Mittermayer*. Brixen 1866. 8.
2898. *Todinet nádli ná nguta tí gwex na Kristi awáris i kulya ti Bari i kiden na Afrika*. Ko Baha Hanna Kutuk-nakalyeng Mittermayer. Brixen 1866. (Kürzer christlicher Unterricht geschrieben in der Sprache der Bari in Mittel-Afrika. Von *J. C. Mittermayer*.) Kl. 8.
2899. *Globus coelestis arabicus qui Dresdae in Regio Museo mathematico asservatur a C. H. Schler Dresdensi illustratus*. Lipsiae 1865. Kl. 4.
2900. *Supplément des Commentaires sur la Divine Comédie de Dante Allighieri*. Par *Ch. H. Schler*. Dresde 1865. Kl. 4.
2901. *J. Oppert*, Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les monuments depuis l'établissement définitif des Sémites en Mésopotamie (2000 ans avant J.-C.) jusqu'aux Séleucides (150 ans avant J.-C.). Versailles 1865. 5. (Extrait des Annales de philosophie chrétienne, T. IX, 1865, 5^e série.)

2902. *J. Oppert*, Babeloue et les Babyloniens. S. 1 u. 2. (Extrait de la 3^e édition de l'Encyclopédie du XIX^e siècle, actuellement sous presse.) Gr.-8.
2903. Ueber ein Fragment der Bhagavati. Ein Beitrag zur Kenntniss der heiligen Sprache und Literatur der Jaina. Von *A. Weber*. Aus den Abhandlungen der Königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1865. Erster Theil, Einleitung, und erster Abschnitt: von der Sprache der Bhagavati. Mit 2 Tafeln. Berlin 1866. 4.
2904. *G. Rosen*, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im J. 1826 bis zum Pariser Tractat vom J. 1856. In zwei Theilen. 1. u. 2. Theil. Leipzig 1866. 1867. Gr.-8.
2905. Die zweisprachige Inschrift von Tadmor zum ersten Male herausgeg. und übersetzt von *S. L. Reinisch* und *K. H. Roeder*. Mit sieben Tafeln und einer Titelvignette. Wien 1866. Gr.-8.
2906. *A. Schiefner*, Ausführlicher Bericht über Baron P. von Uclars kassienmännische Studien. (Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg, VII^e série. T. X, no. 12.) St. Petersburg 1866. Gr.-4.
Von der Kaiserl. archäologischen Commission zu St. Petersburg.
2907. Recueil d'antiquités de la Scythie. Publié par la Commission impériale Archéologique. Livraison 1^{re}. St.-Petersbourg 1866. Gr.-4. — Mit dem dazu gehörigen Atlas. St.-Petersbourg 1866. Imp.-fol.
Von den Verfassern und Herausgebern:
2908. *P. Schmidt*, De auctoritate et fide Historiae Zosimi vltimae Constantini Magni enarrantia. Halle 1865. 8.
2909. Ueber die zu der königl. preussischen Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Makarius [von *Joh. Gildemeister*]. Leipzig 1866. 8.
2910. *Ed. Sachau*, De Alisvāligi ejusque opere quod inscribitur العرب subjecta textus partibus. Halle 1867. 8.
2911. *Paul Schröder*, De linguae phoeniciae proprietatibus. Particula I. Halle 1867. 8.
2912. *Fred. de Rougemont*, L'âge de bronze ou les Séméites en Occident. Paris 1866. 8.
2913. *G. H. F. Neumann*, Noch einmal Donatiana-Schleicher. (Aus der Altpreu. Monatsschrift. Bd. IV. Heft 1/2.) 8.
2914. Mongolische Märchen. Erzählung aus der Sammlung Arischi Bortachi. Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde. Mongolisch und Deutsch. . . hrsg. von *B. Jälg*. Innsbruck 1867. Lex.-8.
2915. *C. A. Holmboe*, 1. Om Helleristninger, 2det Afsnit. 2. Om en nordisk og indisk Vegetation. (Seerskift aftrykt af Vid. Selskab Forhandlinger for 1865.) 8.
2916. *C. A. Holmboe*, Om Koda-Ringer. II. (Dmgl.) 8.
2917. *C. A. Holmboe*, Enekleit Sener og Chaldeernes Astrolab. Universitets Program for andet halvår 1866. Christiania 1866. 4. m. 1 Rth. Taf.
2918. Statut der Bopp-Stiftung. (Berlin 1866.) 8.
2919. Verzeichniss der Beiträge für Gründung der Bopp-Stiftung. (Berlin 1866.) 4.
2920. Probebogen (1) eines bibliographisch genauen und ausführlichen Catalogs der reichhaltigen Sammlung hebr. u. jüd. Bücher u. Mss. nachgelassen vom Habb. Jakob Emden, von Oberrabb. M. J. Lewenstein in Paramaribo und Andern, welche gegen Ende 1867 öffentlich veräußert werden durch Frederik Müller in Amsterdam. 8.
2921. In Memoria di Mayrboenz. Mayrboenz Record. New poetical essays by *James Pucherie*. Triest 1867. 8.

2922. L'Orient, l'Algérie et les Colonies françaises et étrangères. Revue bimensuelle. No 1. 10 Sept. 1866. 4.
2923. a. Revue des cours littéraires de la France et de l'étranger. 4^e année, no. 16. 19—22. Paris 1866—67. 4.
b. Revue des cours scientifiques de la France et de l'étranger. 4^e année, no. 16. 19—22. Paris 1866—67. 4.
2924. Bijdragen tot de kennis der Afgoesche taal in de Minalassa (door G. K. Niemann), uitgegeven door het Bestuur van het Nederlandsche Zendinggenootschap. 1ste Stuk. Rotterdam 1866. 8.
2925. العهد الجديد (Das neue Testament in das klassische Schrifttürkisch übersetzt von Miedenar W. G. Schauffer.)
2926. H. L. Fleischer, Der Morgenländer in Europa. (Vortrag gehalten in der 24sten Philologen-Versammlung zu Heidelberg am 28. Sept. 1865.) 4.
Von einem ungenannten Mitgliede der D. M. G.
2927. The Gospel according to St. Matthew, in the Amharic language. Printed at the Mission-Press on St. Christoph in Switzerland. At the request and expense of the British and Foreign Bible-Society. 1865. Kl-8.
2928. The Acts of the Apostles, in the Amharic language. Printed &c. (wie in Nr. 2927). 1865. Kl-8.
Von der Redaction:
2929. The Times of India. Vol. XXIX. Bombay: 13th December 1866. No. 23.
Von dem Comité für Baudenkmäler des westlichen Ostindiens:
2930. Architecture of Ahmedabad, the Capital of Guzerat, photographed by Colonel Biggs. With an historical and descriptive sketch, by Theodore C. Hope, and architectural notes by James Fergusson. Published for the Committee of Architectural Antiquities of Western India, under the patronage of Premchand Raichund. London 1866. Gr-4.
2931. Architecture at Bejapoor, an ancient mahometan Capital in the Bombay Presidency, photographed from drawings by Capt. P. D. Hart, A. Cunningham, and native draftsman; and on the spot by Col. Biggs, and the late Major Lock, with an historical and descriptive Memoir by Capt. Meadows Taylor, and architectural notes by James Fergusson. Published for the Committee of Architectural Antiquities of Western India under the patronage of Kuraoudas Mathoedias. London 1866. Gr-fol.
2932. Architecture in Dharwar and Mysore. Photographed by the late Dr. Pignon, A. C. B. Neill and Col. Biggs. With an historical and descriptive Memoir by Col. Meadows Taylor, and architectural notes by James Fergusson. Published for the Committee of Architectural Antiquities of Western India under the patronage of Premchand Raichund. London 1866. Gr-fol.
2933. Inscriptions in Dharwar and Mysore. Photographed by the late Dr. Pignon and Col. Biggs. Edited by T. C. Hope. Printed for the Committee of Architectural Antiquities of Western India. London 1866. Gr-fol.
Von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften zu Pest:
2934. A Magyar nyelv Szótára (Herausgeg. von der Ungar. Akad. d. Wiss.) Bd. I. H. 1—5. Pest 1862. Bd. II. H. 1—5. Pest 1863. Bd. III. H. 1—6. Pest 1864. 1865. 4.
2935. Magyar és Német Szótár. 2r Theil. (Deutsch-Ungarisch.) Ofen 1843. 12.
2936. A Magyar Tudományos Akadémia Évkönyve. Bd. X. H. 2. 6—14, Bd. XI. H. 1—3. Bd. XII. H. 1. 4.
2937. A Magyar Tudományos Akadémia Jegyzőkönyve. 1863. Bd. I. H. I.

- Pest 1864.—1864. Bd. II. Heft 1. 2. Pest 1864.—1865. Bd. III. 1. 2.
Pest 1865. gr. 8.
2938. Nyelvtudományi Közlemények. Kladja a Magyar Tudományok Akademia
Nyelvtudományi Bizottsága. Bd. 1. II. 1—3. Pest 1863. Bd. II. II.
1—3. Pest 1863.—1864. Bd. III. II. 1—3. Pest 1864. Bd. IV. II. 1—3.
Pest 1865. 8.
2939. Magyar Akadémiai Értesítő. Bd. II. Pest 1861.—1862. Bd. III. II. 1.
Pest 1863.—1864. gr. 8.
2940. Magyar Tudományok Akadémiai Almanach. 1866. Pest. 8.
2941. Kármény Fenné és Kora. Pest 1859. Th. 1. (in 2 Bänden, von denen
der erste das 1. u. 2., der zweite das 3. Buch enthält.) 4.
2942. Abuska. Csapatjévék Szégyéjtemeny. Töcsé kézirathál fordította
Fényesly, dr. m. Pest 1862. gr. 8.
- Von Rája Raddhikanta Dera Behadur in Calcutta:
2943. a. Çri Mahābhārataṁ | çriṣaṁ maharshi Vedavyāsa viraṣṭam || Ādi
parva || çriṣa çriyukta Vardhamānādi mahāmahāçvara mahāçjādhirāja
Mahtāb Cand Mahādātayya Ājñayā vyayamā sa | Vardhamāna
Satyaprakāṣa yantrena mudritam | çri Tārakānṭha prabhīti budhagaṁvīr
api paricodhitam sa || Çukābhāb 1784 (=1862.) 4.
(Mahābhārata, in Sanskrit, mit bengalischer Schrift. Ādi-parvā 397 SS.
Sabhā-parvā 125 SS.)
2943. b. Mahābhārata | çriyukta Jagan mohan - Tārakānṭhā
drāṣa Baṅga lāṣṭhy anuvāṣṭha. a çriyukta Vyāmācarana-Tattva-
vāgīṣa drāṣa paricodhita hāyā | Vardhamāna. | Çukābhāb. 1784. 4.
(Mahābhārata, in bengalischer Uebersetzung in Prosa Mit kleineren
Typen als der Sanskrittext und in gespaltenen Columnen. Ādi-parvā
362 SS. Sabhā-parvā 115 SS. 4.)
- Von H. Dastur Bahyāmji in Bombay:
2944. Paganbar sāheb ego Zartosht | nā jānānānā ebavā mām. | Mumbai sana
1233 Isadajard.
(Das Zartosht-nāma des Bahram, aus d. Persischen in das Guzerati
übersetzt von Dastur Bahramji. Bombay, 1864.) 8.
2945. Tafsira Gāhambār. (Die Erklärung des Gāhambars. Von Dastur
Bahramji, in Guzerati. Bombay, 1863.) 8.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliches Mitglied ist der Gesellschaft beigetreten:

689. Herr R. Stöck, reformirter Pfarrer in Dresden.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das correspondirende Mitglied:

Herr Dr. Ph. Fr. von Siebold, † 18. Oct. 1866 in München.

Ferner das Ehrenmitglied:

Herr J. T. Reinand, Membre de l'Institut, † 14. Mai 1867 in Paris.

Veränderungen des Wohnortes u. s. w.:

Herr Dr. Alex. Kohut, jetzt Oberbibliothekar in Stahlweiszenberg.

„ Dr. A. Bastian, jetzt Dozent an d. Universität in Berlin.

Verzeichniß der bis zum 31. Juli 1867 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w. ¹⁾

(Vgl. S. VII—XII.)

I. Fortsetzungen

Von der Kaiserl. Russ. Akad. d. Wissensch. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. *Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St. Pétersbourg*. Tome X, No. 1—4. 1866. Tome XI, No. 1. 2. Gr. 4.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. *Zeitschrift der D. M. G.* Bd. XXI. H. I u. 2. Leipzig 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Peking:

3. Zu Nr. 202. *Journal asiatique*. Série, T. IX. Février-Mars, 1867. 8.

Vom Verfasser:

4. Zu Nr. 248. *Indische Abstammungskunde von Chr. Lassen*, I. Bd. 2. Hälfte: *Asiatische Geschichte*. 2. Aufl. Leipzig 1867. Gr. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

5. Zu Nr. 294. *Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie d. Wissensch. Philos.-histor. Classe*. Bd. LIII. H. 1—3 (Jahrg. 1866, Mai—Juli). Wien 1867. 8.
6. Zu Nr. 295. *Archiv für orientalische Geschichte*. 36. Bd. 2. Hälfte. Wien 1866. 8.
7. Zu Nr. 295. *Fontes rerum orientiarum. Zoologica. Alth. Diplomatia et Arca*. XXV. Bd. XXVI. Bd. Wien 1866. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

8. Zu Nr. 308. *Indische Studien*. Herausgegeben von A. Weber. Mit Unterstützung der D. M. G. 10. Bd. 1. Heft. Leipzig 1867. 8. 5 Kz.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

9. Zu Nr. 592 u. 594. *Bibliotheca Indica*. No. 109. Calc. 1854. No. 132. Calc. 1855. No. 156. 158. 159. 162. 163. Calc. 1860. No. 167. 170. 173. Calc. 1861. No. 182. Calc. 1862. Fol.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

10. Zu Nr. 609. *Proceedings of the R. Geographical Society*. Vol. XI. No. 2. London. 1867. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

11. Zu Nr. 642. *Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch.* zu Berlin. Jan. April 1867. Berlin 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. New Series. No. CXXXIV. Part I. No. III. — No. CXXXVII. Part II. No. III. Calc. 1866. — *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*. Title, Index and Appendix. For 1865. Calc. 1866. — *Proceedings &c.* No. IV—XII. April—Dec. 1866. No. 1. Jan. 1867. Calc. 1866. 8.

1) Die geehrten Zusender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichniß zugleich als den von der Bibliothek ausgehenden Empfangsschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gösche. Prof. Fieischer.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

13. Zu Nr. 1232. Mittheilungen des historischen Vereines für Steiermark. 14. Hft. Graz 1866. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

14. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Févr. Mars. Mai. 1867. Paris. 1867. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

15. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandisch Indië. Deels Volgspek. 1e Deel. 4e Stuk. s. Gravenhage, 1867. 8.
16. Zu Nr. 1856. Werken van het Kon. Instituut voor taal-, land- en volkenkunde van Nederlandisch Indië. Tweede Afdeling. Afzonderlijke Werken. Deel naar de zuid-oost-eranden door C. B. H. van Rosenberg. s. Gravenhage, 1867. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

17. Zu Nr. 1905. Hadith al-abbas. (Oriental Journal in arab. Sprache.) No. 452. 453. 455—465. Pol.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

18. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akad. d. Wiss. zu München. 1867. I. Heft 1—3. München 1867. 8.

Von dem Verleger, Herrn Didot in Paris:

19. Zu Nr. 2432. Revue archéologique. Nouvelle série. Seconde. V. VI. Mai. Juin. 1867. Paris. 8.

Von dem Verleger:

20. Zu Nr. 2574. An Arabic-English Lexicon, by E. W. Lane. Book I. Part 3. C — ٢. London 1867. Pol.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

21. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 2. Jahrg. 3. Jahrg. Graz 1865. 1866. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

22. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. R. Lepsius unter Mitwirkung von Dr. H. Brugsch. Mai. Juni 1867. Leipzig. 4.

Durch Subscription:

23. Zu Nr. 2839. The Pandit. A monthly Journal, of the Benares College, devoted to Sanskrit literature. Vol. I. No. 10—12. March—May 1867. Benares. Kl.-fol.

Von den Herausgebern:

24. Zu Nr. 2896. Beiträge zur Kenntnis der iranischen Sprachen. I. Theil. Masanderanische Sprache. Herausgeg. von B. Dorn und Mirza Muhammed Schaff. St. Petersburg 1860. Gr. 8.
25. Zu Nr. 2923. a. Revue des cours littéraires de la France et de l'Étranger. 4e année. no. 24—27, 29, 30. 4.

Zu Nr. 2923. b. Revue des cours scientifiques de la France et de l'Étranger. 4e année, no. 23—30. 4.

Von der Ungarischen Akad. d. Wissensch. in Pest:

26. Zu Nr. 3039. Magyar Akadémiai Értekez. Bd. III. H. 2. Pest 1863—65. Gr. 8.

II. Andere Werke.

Von der Kaiserl. Russischen Akad. der Wissensch. in St. Petersburg:

2946. Recueil des lois et autres documents concernant l'émancipation des serfs en Mingrélie. Texte russe avec traduction en langue mingrélienne et en géorgien. Pol.

Von der Universität Christiania:

2947. Ungedruckte, unbeschriebene und wenig beschriebene Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, beigez. u. in Abhandlungen erläutert von *C. P. Caspari*. L. Universitätsprogramm, Christiania 1866. 8.

2948. *Kræftele Syner og Udfærdiges Astrolab*. Af *C. A. Holmboe*. Universitets-Program for andet Halvaar 1866. Christiania 1866. 4. m. 1 lith. Taf.

Von dem großbritannischen Staatssekretair für Indien:

2949. *Talook of heights in S. W. Provinces and Bungal, determined by the great trigonometrical survey of India, by spirit levelling operations, to May 1865*. Hertzs 1866. Gr. 8.

Von dem Königl. Institut für Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

2950. *Nederlandse Stroom tot oprichting van Japan voor den Wereldhandel. Een officiële, grootnederlandsche ministeriegeven beschikking toegeslecht door Mr. J. A. van der Clifje*. Uitgegeven door het Kon. Instituut voor de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Amsterdam 1867. Gr. 8.

Von Herrn Lieutenant Colonel Playfair:

2951. *The Fishes of Zanzibar, Acanthopterygii* by *R. L. Playfair*; *Pharyngostomi* etc. by *A. C. L. G. Günther*. London 1866. Roth 4.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

2952. *Peregrinationes medii aevi quatuor: Bernhardus de Monte Sion, Rinaldus de Monte Crucis, Othobonus de Foro Julii, Wilhelmus de Oldenburg*, quorum duos nunc primum edidi, duos ad eadem lib. imp. recensui *J. C. M. Laurent*, Lipsiae 1861. 4.

2953. *Mag. Thietmari Peregrinationis. Ad fidem codicis Homburgensis cum aliis libris mss. collati ed. &c.* *J. C. M. Laurent*, Hamburgi 1857. 4.

Von der ungarischen Akad. d. Wissensch. zu Pest:

2954. *Mordvin Ethnisch* (S. 51—238). Gr. 8.

Von den Verfassern:

2955. *Chronologisches Verzeichniß der seit dem J. 1801 bis 1866 in Kasan gedruckten arabischen, türkischen, tatarischen und persischen Werke, als Katalog der in dem Asiatischen Museum befindlichen Schriften der Art*, von *B. Dorn*. (Mittheilungen einiger ihrer du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg. Tome V.)

2956. *Tobaachs-Sprachkunst*, voor het Nederlândsch Bijbelgenootschap vervaardigd door *H. N. van der Zaak*. Tweede Stuk. (De woorden als afgedrukt). Amsterdam 1867. Gr. 8.

Von Williams & Norgate:

2957. *Williams and Norgate's Oriental Catalogue. No. VI. New and second-hand books on the languages, religions, antiquities and literature of the East*. [Eingetheilt Catalogus B.] London 1867. 8.

Von den Verfassern:

2958. *Beiträge zur Geschichte der Ythiker Mithradates*. B. 1. (Auch mit. d. T.: *Untersuchungen über die Kasmirische Zaren und Zarewitsche*, von *W. Wajaminof-Zernof*. Aus d. Russ. übers. von *J. Th. Zacher*. Th. 1. Leipzig, 1867. 8.

III. Handschriften u. z. w.

Von Herrn Staatsrath Borge in Tiflis:

- 2959 und 2960. Zwei lange Papyrusrollen, enthaltend die persische Uebersetzung zweier, angeblich von Mohammed und Ali des armenischen Christen in Persien angestellter, von den Armeniern in Dechartz aufbewahrter Schriftstücke. Die Schrift grösstentheils schön.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

690. Herr Paul van Möllendorf, stud. jur. et ord. in Halle.

691. „ Dr. W. Lages, Prof. der orient. Sprachen an d. Univ. zu Heidelberg.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das correspondirende Mitglied:

Sir Haje Bahadur Dey Bahadur in Calcutta, † 12. April 1867.

Veränderungen des Vorstandes u. s. w.:

Herr Colonel R. L. Playfair, jetzt königl. Geograph. Generalconsul für
Algerien, in Alger.

Verzeichniß der bis zum 31. August 1867 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.¹⁾

(Vgl. S. XIV—XVI.)

I. Fortsetzungen.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

1. Zu Nr. 150. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXI. H. 1. Leipzig 1867. 8.
2. Zu Nr. 368. Indische Studien. Herausgegeben von A. Weber. Mit Unterstützung der D. M. G. 10. Bd. 2. Heft. Leipzig 1867. 8. (5 Rthl.)

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaft. zu Berlin:

3. Zu Nr. 643. Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Mai. Juni. 1867. Berlin 1867. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Juin 1867. Paris 1867. 8.

Von dem Verfasser:

5. Zu Nr. 2521. *Fleischer, H. L.* Beiträge zur arabischen Sprachkunde. Zweite Fortsetzung. (Aus d. Berichten d. R. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften Hist. phil. Cl. Sitzung am 12. Dec. 1866). 8.

Von der Verlagsbuchhandlung:

6. Zu Nr. 2763. *Trübner's American and Oriental Literary Record* No. 5—9. 11. 12. 15. 16. 18—20. 22—27.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

7. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde. herausg. von Prof. Dr. R. Lepsius unter Mitwirkung von Dr. H. Brugsch. Juli 1867. Leipzig. 4.

Von dem Verfasser:

8. Zu Nr. 2823. Ueber die in Bonn entdeckten neuen Fragmente des *Menaeus*. Zweites Wort. Von J. Gildemeister. Eberfeld 1867. 8.

II. Anders Werke.

Von der Verlagsbuchhandlung Maisonneuve et Co:

2959. *Bornet de Linguistique et de Philologie comparée. Recueil trimestriel de documents pour servir à la science positive des langues, à l'ethnologie, à la mythologie et à l'histoire.* Tome premier. 1er Fascicule. Juillet 1867. Paris Gr. 8.

1) Die geordneten Exemplare werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsbek. zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Giesecke, Prof. Fleischer.

Von der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle:

2960. Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T., herausgeg. von Dr. Adalbert Merz. 1. Heft mit 1 lithogr. Tafel. Halle 1867. 8.

Von dem Verfasser:

2961. De Alhama Alfahel exemplibus et vñs adjesto textu arabico additis inscrip. Dissert. inaugur. auct. Alb. Socin. Halle 1867. 8.

Von Prof. Kiepert in Berlin:

2962. Reise im nördlichen Kleinasien im J. 1846. Von Staatsrath Nik. Chavigny. — Zur Karte von Kreta. Von H. Kiepert. (Mit 2 Karten. — Aus der Zeitschrift der Berliner Gesellschaft f. Erdkunde. 1. 1866.) 8.

Von dem Verfasser:

2963. Die Gedichte des Alhama Alfahel. Mit Anmerkungen herausgegeben von Albert Socin. Leipzig 1867. 8.

III. Handschriften u. s. w.

Von Prof. Kiepert in Berlin:

323. Verklebtes Facsimile des arabischen Textes einer griechisch-arabischen Inschrift in Sinope um J. Chr. 1216 = H. 612.

Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

I.

Ehrenmitglieder.

- Herr Dr. B. von Dorn Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg.
- B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in the Rangers near Dursley (Gloucestershire).
 - Strauß, Julius, Mitgl. d. Inst. und des Vorstandes der asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Chines. in Paris.
 - Herzog de Luyne, Mitgl. des Institut in Paris.
 - Dr. J. Mohl, Mitgl. d. Inst. u. Präsident d. asiat. Gesellschaft in Paris.
 - J. Muir Esq., D. C. L., late of the Civil Bengal Service, in Kishiburg.
 - A. Peyron, Prof. d. orient. Sprachen in Turin.
 - Baron Prokhorow von Osten Exc., k. k. bestr. Feldmarschall-Lieutenant und Intendant bei der Heben Pforte, in Constantinopel.
 - Baron Mac Guckin de Slane, Mitgl. des Institut in Paris.
 - Sütlü Bey Exc., kais. osman. Rath, früher Minister der fremden Sittungen, in Constantinopel.

II.

Correspondirende Mitglieder.

- Herr Francis Alauworth, Ehren-Sekretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bahu Rajendra Lal Mitra in Calcutta.
 - Dr. Jac. Berggren, Probst u. Pastor in Söderköping und Skallvik in Schweden.
 - Dr. O. Blau, k. u. l. preuss. Consul in Sarajewo in Bosnien.
 - P. Botta, kais. franz. Generalkonsul in Tripoli di Barbaria.
 - Cerutti, kön. sardin. Consul in Larnaka auf Cypern.
 - N. von Chanikow Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, d. Z. in Paris.
 - E. v. Frähn, kais. russ. Dougl. in Amsona.
 - Dr. J. M. E. Gottwaldt, Bibliothekar an d. Univ. in Kasan.
 - (Svara Gandra Vidyasagara in Calcutta).
 - Dr. J. L. Krapf, Missionar in Keritha bei Zafferhausen (Whitcombreg).
 - E. W. Lane, Privatgelehrter in Worthing, Sussex in England.
 - Major William Nassau Lees, L. L. D., Secretary des College of Fort William in Calcutta.
 - Dr. Lieder, Missionar in Kairo.

- Herr Dr. A. D. Mordmann, Mitglied des kais. türkischen Handels-Rathes in Constantinopel.
- E. Naischar, Resident in Batavia, holländisches Indien.
 - Edwin Norris, Ph. D., Honor. Secr. R. A. S. in London.
 - J. Perkins, Missionar in Urmia.
 - Dr. A. Peyron in Paris.
 - Lieutenant Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul General in Algeria in Algier.
- Sir H. C. Rawlinson, Major-General, früher englischer Gesandter in Teheran, jetzt in London.
- Herr Dr. G. Rosen, kön. preuss. General-Consul in Belgrad.
- Edward E. Salisbury, Präsident der American Oriental Society in New Haven, N. Amerika.
 - Dr. W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel.
 - Dr. A. Sprenger, Prof. an d. Univ. Bern, in Wädern bei Bern.
 - G. K. Tybaldos, Bibliothekar in Athen.
 - Dr. Cornelius Van Dijk, Missionar in Beirut, d. Z. in New-York.
 - Dr. S. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
 - Dr. J. Wilson, Missionar, Ehrenrath d. ind. Gesellschaft in Bombay.

III.

Ordentliche Mitglieder 1).

- Se. Königl. Hoheit Carl Anton, Fürst zu Hohenollern-Sigmaringen (113).
- Se. Grossherzogliche Hoheit Prinz Wilhelm von Baden (418).
- Herr Dr. Adler, Landrathsherr in Cassel (523).
- Dr. Aug. Ahlqvist in Helsingfors (519).
 - Dr. W. Ahlwardt, Professor an d. Univ. in Greifswald (578).
 - C. Andreas, aus Hamburg, Stadt.-rath in Leipzig (682).
 - Dr. C. Andree, Consul der Republik Chile in Bremen (474).
 - Dr. F. A. Arnold, Prof. an d. Univ. u. Oberlehrer an der latin. Hauptschule in Halle (31).
 - G. W. Arras, Director der Handelsschule in Bantam (494).
 - G. J. Ascoli, Prof. der vergleichenden Grammatik u. d. unregelmäßig. Sprachen an d. phil.-literar. Facultät in Mailand (339).
 - A. Auer, k. k. kais. Hof- und Reg.-Rath, Director d. Hof- u. Staats-Druckerei in Wien (249).
 - Dr. Sigmund Auerbach in Frankfurt a. M. (597).
 - Dr. S. Th. Aufrecht, Prof. des Sanskrits an der Univ. in Erlangen (522).
 - Freiherr Alex. v. Bach, Excell., k. k. kais. Gesandter in Rom (636).
 - Dr. A. Bastian, Dozent an d. Univ. in Berlin (506).
 - Dr. Gust. Baum, Hauptpastor an d. Jacobikirche in Hamburg (288).
 - Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Berlin (460).
 - Dr. W. F. Ad. Bekmann, Secretär an der königl. öffentl. Bibliothek in Dresden (250).
 - Dr. Charles T. Baks, in Bekesbarn bei Canterbury (251).
 - Dr. Paul Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).
 - Dr. Theod. Benfey, Prof. an der Univ. in Göttingen (362).

1) Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Beitritts zur Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Meldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

- Herr R. L. Bunsley, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (189).
- Adolphe Borge, kais. russ. Staats-Rath, Präsident der kais. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
- Dr. E. Brethman, Hofrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Oettingen (12).
- Dr. Bruno Döhl in Bamberg (622).
- Dr. Gust. Birkell, Mitglied des Priesterseminars in Fuhls (573).
- Freiherr von Biederstein, kais. russ. wickl. Statthalter und Akademiker in St. Petersburg (131).
- John Birrell, A. M., in Dunsford, Scotland (489).
- L. Bodensheimer, Consistorial-Oberkirchenrath in Osnabrück (463).
- Dr. Edmund Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Dr. Ed. Bömer, Professor an d. Univ. in Halle (361).
- Dr. O. von Börsingh Exc., kais. russ. wickl. Statthalter und Akademiker in St. Petersburg (131).
- Dr. F. R. Th. Bosticke, Lehrer an der Ritterakademie in Liegnitz (493).
- Dr. Fr. Böttger in Göttingen (183).
- P. Johannes Bullig, Prof. d. Arab. an d. Sapientia und Scriptor an d. Ysaieum Bibl. in Rom (658).
- Dr. Fr. Böpp, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Berlin (45).
- H. Bradshaw, M. A., Fellow of King's College in Cambridge (648).
- M. Frdrk. Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- J. P. Bruch, Prof. der semit. Sprachen in Chetaniak (407).
- Dr. Hans Brockhaus, Buchhändler in Leipzig (312).
- Dr. Hans Brockhaus, Prof. der orient. Sprachen in Leipzig (31).
- Dr. H. Brugsch, Prof. an d. Univ. in Göttingen (276).
- Dr. C. A. Bruch, Interpret der kais. russ. Gelehrtsch. in Constantinopel (538).
- Dr. U. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiana (148).
- D. Henrique de Castro Mx., Mitglied der kais. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).
- Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Literatur an der Univ. in St. Petersburg (392).
- Hynd Clarke, Mitglied der archäolog. Gesellschaft in Smyrna (601).
- Albert Cohn, Präsident du Comité Consistorial in Paris (395).
- Dr. Domenico Compagni, Prof. der griech. Sprache an der kais. Univ. in Pisa (615).
- W. Costler, Professor in Strassburg (659).
- Edmund Colin Cowell, Principal of the Sanscrit College in Calcutta, d. Z. in London (410).
- Dr. Georg Curtius, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (599).
- Rev. Dr. Benj. Davies, Prof. am Regent-Park-College in London (496).
- Dr. P. Delitzsch, Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (185).
- Harriet Derenbourg, attaché au catalogue des manuscrits orientaux de la Bibl. Impériale in Paris (605).
- Emanuel Deutsch, Curator am British Museum in London (544).
- Dr. Ludw. Diestel, Prof. d. Theol. in Jena (481).
- Dr. F. H. Diestel, Prof. der arab. Lit. in Bonn (22).
- Dr. Rud. Dietsch, Prof., Rector der K. Landesschule in Göttingen (545).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Göttingen (260).
- Dr. Th. W. Dittenberger, Oberhofprediger u. Oberconsistorialrath in Weimar (89).
- Dr. Otto Donner in Rostock (654).
- Charles Mac Donall, Prof. in Belfast (435).
- Dr. R. P. & Wey, Prof. d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (103).
- Dr. Theodor Dreher, Priester im Fürstenthum Sigmaringen, d. Z. in Rom (638).

- Herr Dr. L. Daucke, Prof. d. Theol. in Göttingen (166).
 - Dr. Georg Moritz Ebers, Dozent an d. Univ. in Jena (562).
 - Dr. W. H. Kugelmann in Bantong (Java) (611).
 - Dr. Carl Hermann Ethé, in München (611).
 - Dr. Julius Euting, Bibliothekar des evang. Studi-Raths in Tübingen (614).
 - Dr. H. von Ewald, Prof. in Göttingen (6).
 - Dr. Christ. Theod. Fickert, Pfarrer in Schönefeld bei Elster (576).
 - Dr. H. L. Fleischer, Prof. d. orient. Spr. in Leipzig (1).
 - Dr. G. Flügel, Prof. in Dresden (19).
 - Joseph Földes, Privatdozent in Wien (520).
 - Dr. Z. Frankel, Oberbibliothekar und Director des jüdisch-theologischen Seminars „Fränkische Stiftung“ in Breslau (225).
 - H. B. Th. Friederich, holländisch-orientalischer Beamter in Batavia (379).
 - Dr. Julius Fröst, Professor in Leipzig (76).
 - Dr. H. C. von der Gabelentz Exc., geh. Rath in Altenburg (5).
 - H. G. C. von der Gabelentz in Dresden (582).
 - Dr. Charles Galigny in Oxford (631).
 - Alexander Gankine, Secretär des K. Russ. Consulate in Rostschuk (676).
 - Gustave Garrea in Paris (627).
 - Dr. Abr. Geiger, Rabbiner des Israel. Gemeinde in Frankfurt a. M. (465).
 - G. Geißler, Prof. d. Exegese in Helsingfors (231).
 - Dr. J. Gildemeister, Prof. des orient. Spr. in Bonn (29).
 - D. M. J. de Goeje, Prof. in d. philos. Facultät in Leiden (609).
 - Camille Ad. de Gubinsau, Kais. Franz. Consulat in Athen (511).
 - Dr. A. J. Goldenblum, Lehrer am Gymnasium u. an der städtischen Handelsschule in Odessa (608).
 - Heinrich Goldmann, Secretär in Berlin (655).
 - Dr. R. A. Goethe, Prof. d. orient. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
 - Rev. F. W. Goetz in Bristol (525).
 - Dr. K. H. Graf, Prof. an d. Königl. Landesschule in Meissen (48).
 - Wassili Grigoryeff, Exc., Kais. Russ. wickl. Staatsrath u. Prof. der Gesch. d. Oriente an d. Univ. zu St. Petersburg (683).
 - Lb. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimsa (67).
 - Dr. C. L. Grotafend, Archivrath in Hannover (219).
 - Dr. Max Grünbaum in New York (159).
 - Dr. Herm. Abr. v. Guttschmid, Prof. in Kiel (367).
 - Dr. Th. Haarbrücker, Dozent an d. Univers. und Oberlehrer an der Louisenstädtischen Realschule in Berlin (49).
 - Dr. Julius Caesar Haentzsch in Dresden (595).
 - S. J. Halberstam, Kaufmann in Biala (561).
 - Dr. C. Halder, k. k. Schulrath in Innsbruck (617).
 - Fitz-Edward Hall, D. C. L., Bibliothekar der India Office Library in London (571).
 - Anton von Hammer, Hof- und Ministerialrath in Wien (397).
 - Dr. B. von Harnberg, Abt von St. Bonifat, Prof. d. Theol. in München (77).
 - Dr. G. Ch. A. von Harless, Reichsrath und Präsident des evang. Oberconsistoriums in München (241).
 - Dr. K. B. Hassler, Oberstudienrath in Elm (11).
 - Dr. M. Haug in Benthigen (349).
 - Dr. M. Haidenkeim, theol. Mitglied des königl. College in London (570).
 - Chr. Hermansen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (486).
 - Dr. O. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
 - Aug. Hildebrandt, Stuhl. phil. in Leipzig (653).
 - Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenhaus in Dresden (274).
 - J. P. Six van Hillegom in Amsterdam (599).
 - Dr. Georg Hilliger in Frankfurt a. M. (664).

- Herr K. Hinly in Minden (Hannover) (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (455).
 - Rev. Edward Hinks, D.D. in Killybegs, County Down, Irland (421).
 - Dr. F. Hitzig, Kirchenrath und Prof. d. Theol. in Heildelberg (15).
 - Dr. A. Hoyer, Prof. an d. Univ. in Greifswald (128).
 - Georg Hoffmann, Stud. philol. in Berlin (643).
 - Karl Hoffmann, Rechtschultheis in Arnstadt (534).
 - J. Hoffmann, Prof. der Chines. u. Japan. Sprache an d. Univ. in Leiden (572).
 - Dr. J. Ch. K. von Hofmann, Prof. d. Theol. in Rellingen (329).
 - Chr. A. Holmboe, Prof. d. morgentl. Spr. in Christiania (214).
 - A. Holzmüller, emeritirter luth. Hofrath und Prof. der klass. deutschen Sprache u. Literatur in Heidelberg (300).
 - Dr. Rudolph Arnold Humann, Pharmazie in Eichhausen bei Hildesheim (612).
 - Dr. Franz Jahnke in Berlin (549).
 - Dr. P. de Jong, Prof. u. Lecturer Legat. Warnerind in Leiden (427).
 - Dr. B. Jälg, Prof. d. klassichen Philologie u. Literatur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
 - Dr. Paul Jägg, Prof. in Marburg (561).
 - Dr. Alr. Will. Theod. Jäynhoff, Lehrer der niederländisch-schwedischen Sprachen in Bonn (582).
 - Dr. Adolf Kaupmann, Professor an der evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
 - Joseph Karabassak, Hörer d. Rechte an d. k. k. Univ. in Wien (631).
 - Dr. Fr. Karsten, Rep. u. Privatdocent d. Theologie an d. Universität in Bonn (500).
 - Dr. Emil Kantzsch, Religionslehrer an d. Nicolaiboth in Leipzig (621).
 - Dr. Kiepert, Prof. in Berlin (218).
 - H. Kischelies in Frankfurt a. M. (564).
 - Ue Dr. P. Kiepert, Docent an d. Univ. in Berlin (435).
 - Adolph Will. Koch, Cand. d. Theol. in Leipzig (648).
 - Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Bonn (619).
 - Dr. J. Kögel, Prof. d. A.T. Literatur in Preiburg im Breisgau (635).
 - Joseph Kohn, Rabbinat-Candidat in Lemberg (645).
 - Dr. Samuel Kohn in Breslau (550).
 - Dr. Alexander Kolrat, Oberlehrer in Stahlweissenburg, Ungarn (657).
 - Dr. Cajetan Kossovics, Prof. des Sanskrit an d. kaiserl. Universität zu St. Petersburg (611).
 - Alr. Kolditzew, Kaiserl. Russ. Consul in Tula (596).
 - Dr. Kruse, Gymnasiallehrer in Nessel (670).
 - Dr. L. Kroll, Prof. u. Bibliothekar an d. Univ. in Leipzig (764).
 - Dr. Alr. von Krumm, k. k. österr. ungar. Consul in Gales (326).
 - Dr. Alr. Jos. Krüger, Prof. am Lyceum Boianum in Braunschweig (434).
 - Dr. Alr. Kuhn, Prof. d. Theol. in Leiden (327).
 - Dr. A. Kuhn, Professor, Gymnasial-Übersetzer in Berlin (137).
 - Edward Alr. von Larkenhacker, k. k. Hofrath in Wien (611).
 - W. Lenz, Professor in Heidelberg (621).
 - Dr. J. P. N. Leend, Prof. in Amsterdam (404).
 - Dr. W. Landau, Oberlehrer in Dresden (412).
 - Dr. F. Lersow, Prof. an d. Gymnas. u. evang. Kloster in Berlin (156).
 - Fausto Lascaris, Prof. der semit. Sprachen an der kön. Univers. zu Pisa (605).
 - Dr. Ch. Lassen, Prof. d. Sanskrit-Literatur in Bonn (97).
 - Dr. C. R. Lepsius, Prof. an d. Univ. in Berlin (199).
 - Dr. H. R. Levy in Hamburg (588).
 - Dr. M. A. Levy, Professor in Breslau (461).

Herr Jacob Lickel, Cant. in Ulmweiler, Unter-Rhein (379).

- Rev. J. H. Lightfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge (547).
- Giacomo Liguori, Professor der orient. Spr. in Neapel (555).
- Dr. H. G. Lindgrén, Prof. in Upsala (689).
- Dr. J. Löbe, Pfarrer in Raseppas bei Altona (52).
- Leop. Löw, Oberbibliothekar u. k. k. Reichs-Schulenaufsicht des Großherzogthums Baden, in Sinsheim (527).
- Dr. Otto Loth, d. Z. in München (571).
- Dr. L. Lucow, Schulamts-Director in Brighton (501).
- Dr. H. Lutze, Privatgelehrter in Leipzig (304).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (300).
- Dr. Adam Martiner, Prof. der Exegese u. d. orient. Sprachen an dem k. Lyceum in Bamberg (394).
- M. Marx, Lehrer in Glinowitz (549).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in Maastricht (270).
- Dr. A. F. Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. A. Meyer, Privatdocent in Jena (537).
- Friedr. Meißner, königl. Studienlehrer in Hof (604).
- Johann Minayeff in St. Petersburg (630).
- Dr. J. O. Mittlerstatter, Kapitular des Lateran. Chorherrenstifts Neustadt, Prof. am k. k. Obergymnasium in Bozen (675).
- Dr. H. Fr. Mögling, Pfarrer in Gruppenthal (bei Heilbrunn) (524).
- Paul von Moellendorf, Stud. Jur. u. d. orient. Sprachen in Halle (690).
- Dr. Georg Moesinger, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Salzburg (686).
- Anton Muchowsky, Prof. d. germanischen Spr. u. Littérature an d. Univ. in St. Petersburg (646).
- Dr. Ferd. Mühlau, Privatgelehrter in Leipzig (585).
- William Muir, B. C. S., in Allahabad (437).
- Aug. Müller aus Sietlin, Stud. or. in Leipzig (662).
- Dr. Joseph Müller, Prof. d. orient. Spr. in München (116).
- Dr. Max Müller, Taylorian Professor an der Universität in Oxford, Christ Church (165).
- Müñif Effendi, erster Dragoman des kaiserl. Divans, Präsident der türk. Akademie s. s. w., in Constantinopel (634).
- Dr. Abr. Nager, Rabbinats-Candidat in Berlin (584).
- Dr. S. Nascher, Rabbiner und Prediger in Berlin (677).
- Dr. G. H. F. Nesselmann, Prof. an d. Univ. in Königsberg (374).
- Dr. K. F. Neumann, Prof. in Berlin (7).
- Will. Neumann, Gutsbesitzer im Stift Hall. Kreis bei Baden (518).
- Dr. John Nicholson in Penrith (England) (360).
- Dr. George Karel Nieman, Lector an der Missionsanstalt in Rotterdam (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Privatdoc. d. Theol. in Heidelberg (594).
- Dr. Nicolau Nitaulescu in Bukarest (673).
- Dr. Theod. Nölske, Prof. an d. Univers. in Kiel (453).
- J. Th. Nordling, Assult. Adjunctus in Upsala (523).
- Johannes Overdick, Oberlehrer in Nelsa (628).
- Dr. G. F. Oehler, Prof. d. Theol. und Ephorus am evangel. Seminar in Tübingen (227).
- Dr. J. Olafsen, Geh. Regierungsrath s. s. w. in Berlin (3).
- Prof. Dr. Julius Oppert in Paris (602).
- Keropé Patkanian, Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in Posen (549).

- Herr Dr. W. Perisch, Bibliothekar in Gotha (328).
 - Peschotnaji Bahramji Sanjani, Doctor in Bombay (626).
 - Dr. August Petermann in Gotha (421).
 - Dr. B. Petermann, Prof. an d. Univ. in Berlin (95).
 - Dr. Petr, Prof. der alttestamentl. Exegese an d. Univ. in Prag (388).
 - Anton Pohlmann, Lic. d. Theol., Privatdocent am Lyceum Hohenheim in Braunschweig (451).
 - Reginald Stuart Poole, Dep. of Antiquities, Brit. Museum, in London (576).
 - Georg V. Pope, D. D., Head-master of the Grammar-school at Ootacamund (India) (649).
 - Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft in Halle (4).
 - Georg Fr. Franz Prætorius, stud. theol., in Leipzig (685).
 - Dr. Hugo Prym, d. Z. in Heidelberg (644).
 - Ritter Alfons v. Quastanus, k. k. Vicekanzler und Dolmetsch in Wien (513).
 - Dr. Wilhelm Radloff, Prof. an der Bergschule in Barnaul (West-Sibirien) (635).
 - Dr. G. M. Redelsch, Prof. d. bibl. Philologie an d. akad. Gymnasien in Hamburg (60).
 - Dr. Simon Reischsch, Ober-Inspector der ägypt. Alterthümer u. s. w. in Mexco (479).
 - Dr. Laurons Reiske, Privatdocent in Münster (510).
 - Dr. E. Reuss, Mitglied des Instituts, in Paris (433).
 - Leoni F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (629).
 - Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
 - Xaver Richter, Königl. Substitutur bei St. Cajetan, Prof. und Lehrer d. hebr. Spr. an d. Gymnasium in München (250).
 - Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).
 - John Riley Robinson, South Terrace, Bournemouth (684).
 - Dr. E. Rödiger, Prof. d. vergl. Spr. in Berlin (2).
 - R. Röhrich, Lehrer in Banzau (685).
 - Dr. R. Roß, Secretär d. kgl. anat. Gesellschaft in London (152).
 - Dr. H. Roth, Prof. an d. Univ. u. Oberbibliothekar in Tübingen (26).
 - Dr. theol. Moritz Rothé, Pastor primarius an d. St. Augustin-Kirche in Bremen (629).
 - Friedrich von Rungement, gewes. Staatsrath in Neufchatel (554).
 - Dr. Ed. Ruchon in Leipzig (634).
 - Carl Sandvrenski, Secretär der C. Church Miss. Society in Jerusalem (589).
 - Carl Sax, k. k. Vice-Kanzler beim österr. Consulate für Bulgarien, in Batschka (583).
 - Dr. A. F. von Schack, grossherzogl. mecklenburg-schwerin. Legationsrath u. Kammerherr, auf Brüsewitz bei Schwerin (322).
 - Ritter Ignaz von Schöffler, Kausaldirector des k. k. österr. General-consulats in London (372).
 - Dr. E. Schardlin, Gymnasial- und Seminarlehrer in Kehl (678).
 - Dr. Ant. von Schiefner Ric., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (257).
 - Dr. C. Schirren, Prof. an d. Univ. in Dorpat (443).
 - Dr. Paul Schläginschell in Würzburg (626).
 - O. M. Freiherr von Schlecht-Weschrd., k. k. Legationsrath u. Director d. anat. Akademie in Wien (272).
 - Dr. Constantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
 - Dr. Ch. Th. Schmidt, Ocul. u. Gehörhörer auf Zehmen u. Kötzschwitz bei Leipzig (176).
 - Dr. De. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (639).
 - Dr. A. Schmolders, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).

- Herr Rich. von Schönberg auf Harzogswalde, Rgr. Sachsen (289).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. der Theologie in Zürich (659).
 - Dr. Fr. Scherling, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
 - Dr. Leo Schwabacher, Rabbiner in Odessa (337).
 - Dr. G. Schwartzkha in Halle (73).
 - Dr. F. Romeo Seligmann, Dozent d. Gesch. d. Medicin in Wien (239).
 - Emil Seurdt, aus Reims, Stud. etc., in Göttingen (681).
 - Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
 - Dr. Alb. Soehn in Basel (661).
 - Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
 - Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. in Erlangen (60).
 - Spoerlein, Pastor in Antwerpen (632).
 - Dr. J. J. Stähelin, Prof. d. Theol. in Basel (14).
 - R. Stock, Prediger an d. reformirten Gemeinde in Dresden (689).
 - Lic. Dr. Heinr. Steiner, Privatdozent an d. Univers. in Heidelberg (646).
 - Dr. C. Steinhardt, Prof. an d. Univ. in Halle (221).
 - Dr. J. H. W. Steinordh, Cand. theol., Lectur. der bibl. Wissenschaften am kön. Gymnasium in Lüneburg (447).
 - Dr. M. Steinschneider, Lehrer in Berlin (175).
 - Dr. Steinthal, Prof. d. vergl. Sprachwissenschaft an d. Universität in Berlin (424).
 - Dr. A. F. Stenzler, Prof. an d. Univ. in Breslau (41).
 - Dr. Lud. von Stephani-Eke, kais. russ. ecklicher Staatsrath und ordentl. Akademiker in St. Petersburg (63).
 - Gek. Hofr. Dr. J. G. Stiekel, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
 - G. Stier, Director des Doms-Gymnasiums in Gellberg (364).
 - Dr. F. A. Strauss, Prof. der Theol. u. Homöopath. in Berlin (295).
 - Lic. Otto Strauss, Synodalintendant-Verweser u. Pfarrer an der Sophien-Kirche in Berlin (606).
 - Heinrich Köler v. Suchbalki, k. k. Prof. der vergl. slav. Sprachkunde an d. yugoslawischen Univ. in Krakau (635).
 - A. Tappachorn, Kaplan an d. Marienkirche in Münster (568).
 - C. Th. Tannehertz, Buchhändler in Leipzig (238).
 - Dr. Emilio Tera, ordentl. Prof. an d. Univ. in Bologna (444).
 - T. Theodore, Prof. der oriental. Sprachen am Owen's College in Manchester (624).
 - Thoremin, Pastor in Vandœuvre (389).
 - Dr. H. Thorbecke in Heidelberg (603).
 - W. Tiesenhausen, Collegien-Assessor in St. Petersburg (262).
 - Gek. Hofr. Dr. C. Tischendorf, Prof. d. bibl. Palaeographie an der Univ. in Leipzig (68).
 - Nik. von Tornau-Eke, kais. russ. eckl. Staatsrath und Oberprocurator im dirigirenden Senat an St. Petersburg (216).
 - Dr. C. J. Toyberg, Prof. d. morgenl. Sprachen in Lund (79).
 - Dr. E. Trumpp, Diocesan in Pfaffingen bei Reutlingen (Württemberg) (403).
 - Dr. P. M. Teschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
 - Dr. C. W. F. Uhde, Prof. d. Chirurgie und Medicinalrath in Braunschweig (291).
 - Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (Mähren) (650).
 - J. J. Ed. Vajaton, Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (139).
 - Herm. Vambéry, Prof. an d. Univ. in Pesth (672).
 - J. C. W. Vauke, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).
 - Lic. Dr. E. Vilmar, Prof. an d. Univers. in Grailswald (432).
 - Dr. Willi Volck, Staatr. und Prof. d. morgenl. Spr. bei der theol. Facultät in Dorpat (336).
 - Dr. Marius Ant. Gysb. Vossman, Prediger in Gouda (345).
 - G. Vortmann, General-Secretär der Azienda assicuratrice in Triest (243).

XVIII *Verzeichniß der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

- Herr Dr. J. A. Vallery, Prof. d. morgenl. Spr. in Gießen (386).
 - Dr. A. Weber, Prof. an d. Univ. in Berlin (103).
 - Dr. G. Weil, Prof. d. morgenl. Sprachen in Heidelberg (25).
 - Darius H. Weitz, Prof. in Glasgow (575).
 - Dr. Weiss, Prof. d. Geschichte an d. Univ. in Graz (613).
 - Dr. H. Weiszenborn, Professor am kön. Gymnas. in Erfurt (506).
 - Welfaminow-Sernow, Colleg. Rath, Mitglied der kaiserl. Akademie d. Wissenschaften in St. Petersburg (539).
 - Dr. J. Wenzl, Prof. d. bild. Einleitung u. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Innsbruck (668).
 - Dr. Joseph Werner in Pärth (500).
 - Dr. W. Wassely, Prof. des Naturreich, Strafrechts in Prag (163).
 - Dr. J. G. Wertheim, kön. preuss. Consul, in Berlin (47).
 - Dr. W. D. Whitney, Prof. an Yale College in New-Haven (396).
 - Moritz Wickerhäuser, Prof. d. morgenl. Spr. an der k. k. orient. Akademie und Prof. d. Hebr. Sprache am k. k. polytechnischen Institut in Wien (596).
 - Mrs. William Wilkes, Principal of Huron College in London, Canada West (684).
 - F. W. E. Wisnfeldt, Prediger in Kyffersfeld bei Salzwedel (404).
 - Dr. K. Wieseler, Prof. d. Theol. in Göttingen (106).
 - Moses Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. Oxford (629).
 - Dr. M. Wolff, Rabbiner in Othenburg (267).
 - Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (39).
 - Rev. Charles H. H. Wright, M. A., Kaplan bei der Engl. Gesellschaft in Dresden (553).
 - Dr. William Wright, Assistant in the Department of manuscripts, Brit. Museum, in London (284).
 - W. A. Wright, B. A., Trinity College, in Cambridge (556).
 - Dr. Carl Aug. Wüstenberg, ord. Lehrer an d. Hochschule in Leipzig (639).
 - Dr. H. F. Wustenfeld, Prof. und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
 - Dr. H. F. Wuttke, Prof. d. histor. Hilfswissenschaften in Leipzig (118).
 - Dr. H. W. Zarembka in St. Joseph, Illinois U. S. A.
 - Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Leipzig (59).
 - Dr. C. F. Zimmermann, Gymnasiallehrer in Basel (587).
 - Dr. Joseph Zingerle, Prof. der A. Mundes und der orient. Sprachen in Trient (687).
 - P. Dr. Pius Zingerle, Subprior des Benedictinerstiftes Marienberg (Tirol) (271).
 - H. Zirndorf, d. Z. in Manchester (532).
 - Dr. L. Zuntz, Seminar-director in Berlin (70).
 In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:
 Das Heine-Verlag-Ephraim'sche Buch- u. -Druckh. in Berlin (543).
 Die Stadtbibliothek in Hamburg (667).

Verzeichnisse der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke:

Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I.—X. Band. (Erste Serie.) 1846—56. 8. 38 $\frac{1}{2}$ 20 $\frac{1}{2}$

I. 2 $\frac{1}{2}$ 20 $\frac{1}{2}$ — II.—X. 3 zu 4 $\frac{1}{2}$

Früher erschienen und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (Ister und 2ter Band). 8. 1846—47. 1 $\frac{1}{2}$ 20 $\frac{1}{2}$ (1845. 20 $\frac{1}{2}$ — 1846. 1 $\frac{1}{2}$).

XI.—XX. Band. (Zweite Serie.) 1857—66. 40 $\frac{1}{2}$

Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 1 $\frac{1}{2}$ 10 $\frac{1}{2}$

Neu eintretenden Mitgliedern der D.M.G. werden die erschienenen 20 Hefte der Zeitschrift, nebst Jahresberichten und Register zu I.—X. Band, statt 81 $\frac{1}{2}$ 20 $\frac{1}{2}$, zu dem ermäßigten Preise von 40 $\frac{1}{2}$ geliefert.

Einzelne Jahrgänge oder Hefte der Zeitschrift und der Jahresberichte zur Complétierung werden an die Mitglieder der D.M.G. auf Verlangen unmittelbar von der Commissionhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band. (in 5 Nummern). 1859. 8. 6 $\frac{1}{2}$ 10 $\frac{1}{2}$. (Für Mitglieder der D.M.G. 4 $\frac{1}{2}$ 22 $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$.)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

Nr. 1. Mithras. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von F. Windischmann. 1857. 24 $\frac{1}{2}$. (Für Mitglieder der D.M.G. 18 $\frac{1}{2}$.)

Nr. 2. Al Kindi genannt der Philosoph der Araber. Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von Got. Flügel. 1857. 16 $\frac{1}{2}$. (Für Mitglieder der D.M.G. 12 $\frac{1}{2}$.)

Nr. 3. Die fünf Gāthās oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von M. Haug. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gāthā ahmureviti) enthaltend. 1858. 2 $\frac{1}{2}$. (Für Mitgl. d. D.M.G. 1 $\frac{1}{2}$ 15 $\frac{1}{2}$.)

Nr. 4. Ueber das Catrurajya Māhātmyam. Ein Beitrag zur Geschichte des Jalna. Von Abr. Weber. 1858. 1 $\frac{1}{2}$ 15 $\frac{1}{2}$. (Für Mitglieder der D.M.G. 1 $\frac{1}{2}$ 3 $\frac{1}{2}$.)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius an den übrigen Rezensionen der Ignatianischen Literatur. Von Rich. Aeth. Lepsius. 1859. 1 $\frac{1}{2}$ 15 $\frac{1}{2}$. (Für Mitgl. d. D.M.G. 1 $\frac{1}{2}$ 4 $\frac{1}{2}$.)

II. Band. (in 5 Nummern). 1862. 8. 10 $\frac{1}{2}$ 4 $\frac{1}{2}$. (Für Mitglieder d. D.M.G. 7 $\frac{1}{2}$ 18 $\frac{1}{2}$.)

Nr. 1. Hermas Pastor. *Aethiopes primum edidit et Aethiopes latine vertit Ant. P. Abbadie*. 1860. 2 $\frac{1}{2}$. (Für Mitglieder d. D.M.G. 1 $\frac{1}{2}$ 16 $\frac{1}{2}$.)

Nr. 2. Die fünf Gāthās des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt u. erläutert von M. Haug. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 2 $\frac{1}{2}$. (Für Mitglieder der D.M.G. 1 $\frac{1}{2}$ 15 $\frac{1}{2}$.)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen enthaltend die Classen der Haneftien von Zehn-ach-din Klein bis Kailähing. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von Got. Flügel. 1862. 2 $\frac{1}{2}$. (Für Mitglieder der D.M.G. 1 $\frac{1}{2}$ 15 $\frac{1}{2}$.)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von Got. Flügel. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 2 $\frac{1}{2}$ 4 $\frac{1}{2}$. (Für Mitgl. d. D.M.G. 1 $\frac{1}{2}$ 15 $\frac{1}{2}$.)

Nr. 5. Kathā Sarit Sagara. Die Märchenammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von Hm. Brockhaus. 1862. 2 $\frac{1}{2}$. (Für Mitglieder der D.M.G. 1 $\frac{1}{2}$ 15 $\frac{1}{2}$.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausg. von J. DMG, III. Band
(in 4 Nummern), 1864. 8. 10 Mk. (Für Mgl. der DMG 6 Mk. 25 Pf. N^o.)

Nr. 1. So-se-hu, Schu-king, Seki-king in Mandchaischer Uebersetzung mit einem Mandchaischen Wörterbuch, herausgegeben von He Cui-ün von der Gabelentz. 1 Bdt. Text. 1864. 9 5/8. (Für Mus. d. DMG 2 5/8. 79. 63.)

Nr. 2. — 2. Heft. Manchch-Deutsches Wörterbuch, 1864. 2 3/4
(Für Mitglieder des DMG. 1 8/15. 15. 15.)

Nr 3. Die Post- und Reisekarten des Orients. Mit 15 Karten nach
sichheimischen Quellen von J. Sprenger. I. Heft. 1864. 8 $\frac{1}{2}$ 10.45 (Für
Mitglieder der DMG. 2 $\frac{1}{2}$ 15.45)

Nr. 4, Indische Hantaregion. Sanskrit u. Deutsch. Lernung von *Adj. F.*
Schneller, 1. Aufl. 1904. 20. U. (1904) Mittel d. DGM. 15. 42.

IV. Band (in 5 Nummern), 1865-66, 8. 6 1/2 12 1/2 Pf. (Frl. Mühlbroder der DMG, 4 1/2 8 1/2 Pf.)

Nr. 1. Heilige Manuskripte, Sanskrit u. Deutsch hrsg. von Ad. F. Stenler.
1. Agradhara. 2. Holi. Uebersetzung, 1865. 1 R. (Für Milet d. DMG. 1866. 2.)

Nr. 2. *Chandrasekharendra Prasad*. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn*. 1895. 1 $\frac{1}{2}$ (Für Mitglieder der DMG. 991. A $\frac{1}{2}$.)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alte Kohet*. 1868. 21 1/2. (Für Mitgl. d. DMG. 15 1/2.)

Nr. 4, Die Grabschrift des äthiopischen Königs Tekleman-nesot (libretti und erklärt von E. Meier, 1893, 12 A. (Für Mus. d. DMG, 9. A.))

57. Dr. Karlh. Carl Sägern. Die Märchenausstattung des Soudava. Buch IX—XVIII (Schluss). Herausgegeben von H. Brückmann. 1896. 5 Mk. 10 Pf. (Für Mitglieder der DMG 4 Mk.)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammadanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammadanischen Monats berechnet, herausg. von Dr. Friedr. Wittenfeld. 1854. 4. 20 N^o. (Fm. Mus. d. DMG. 15 N^o.)

Biblioteca Arabo-Sicula. questa Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, la biografia e la bibliografia della Sicilia, venne iniziata da *Michèle Amari*. 1855 8. 4 to. (Fur. Mittheilung der DMG. 3 to.)

Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und auf Kosten der DMG. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wustenfeld* 1857-61. 4 Bände, gr. 8. 14 Mk. (Für Mitglieder der DMG 10 Mk. 15 Pf.)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quatuor tomos distributa. Tomus II, duo libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad hincorum manuscriptorum fidem edita et apparatus critico instructa J. Dillmann. 1861. 4. 2 Mk 20. — (Für Mitglieder der DMG 2 Mk.)

Firdausi. Das Buch vom Freier. Übersetzung auf Kosten der DMG, von
Ottomar von Schlichte-Wendland. (In türkischer Sprache, 1862. 8. 10 A^{ss}.
(Für alle Mitglieder der DMG. 7 A^{ss}.)

Schell Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publiée en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechts*. 1862. R. 4. 3/4. (Für die Mitglieder der DMG 8. 3/4.)

The *Kamil of St-Michael*. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by W. Wright, 1st part. 1864. 4. 3 $\frac{1}{2}$ 10 $\frac{1}{2}$ (Für Mitglieder der DMG. 2 $\frac{1}{2}$ 16 $\frac{1}{2}$) 2d—4th part. 1865—67. 4. Jeder Part 2 $\frac{1}{2}$ (Für Mitglieder der DMG. 1 $\frac{1}{2}$ 15 $\frac{1}{2}$)

Jacob's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der DMG, herausg. von *Ferd. Wattenfeld*. (In acht Halbbänden.) Band I u. II, Erste Hälfte. 1866—67. 8. Jeder Halbband 5 Mk. 15 Pf. (Für Mgl. d. DMG, 3 Mk. 20 Pf.)

Da das für die Mitglieder der D. M. U. Interessierten Komitee immer die Häuser aus von der Kommissionenbehandlung, V. A. Hirschhorn in Leipzig, unter FERNCO- einladung des Präzises, herausgegeben werden: es kann dort andere Rückmeldungen werden ebenfalls nicht zweifel.

Ueber gelehrte Tradition im Alterthume besonders in Indien.

Vorgetragen am 28. September 1865 in der Versammlung der Orientalisten zu Heidelberg

von

Prof. R. Roth.

Ich erlaube mir Ihre Aufmerksamkeit in Anspruch zu nehmen für einige Bemerkungen über gelehrte Tradition im Alterthum. In dieser Versammlung darüber zu sprechen veranlaßt mich der Gegensatz, welcher in Auffassung dieser Frage unter den Erklärern des Veda und des Zendavesta noch immer besteht, und zu dessen Beurtheilung ich hier einige Gesichtspunkte anzuführen wünsche, welche sich mir in fortgesetzter Beschäftigung mit dem Gegenstand ergeben haben.

Das Verständniß von Schriftwerken, welche vergangene Zeiten hinterlassen haben, ist unsere philologische Aufgabe. Je ferner uns die Zeit liegt, je schwieriger der Stoff, je weniger die Sprache, in welcher diese Schriften zu uns reden, für uns erreichbar ist, desto mehr werden wir bemüht sein die Mittelglieder zwischen jener Vergangenheit und unserem gegenwärtigen Wissen, gleichsam die Stufen zu suchen, die zu der Höhe der Zeiten führen, die Wegweiser und Dolmetscher, die uns, weil sie jenen Zeiten und Sachen näher stehen, zu einem Verständniß helfen sollen. An den Zugängen zu jeder bedeutenderen alten Literatur, ganz besonders aber aller heiligen Literaturen, stehen solche Führer und bieten uns ihre Dienste an, ja nicht selten drängen sie uns dieselben auf.

Ohne Bild zu reden: jede Literatur von einigem Umfang hat ihre Systematiker, Grammatiker, Glossatoren, Commentatoren und wie man sonst die verschiedenen Arten von Gelehrten nennen mag, deren Arbeiten die gelehrte Tradition bilden. Mit Nothwendigkeit sind allenthalben, wo ein für ein Volk wichtiges Buch — geschrieben oder nicht geschrieben — als kostbares Vermächtniß der Väter auf die Enkel kam, solche Erklärungen hervorgetreten; denn Sprache, Anschauungen und Sitten nahmen andere Gestalten an; die Enkel

bedürften erst der Erläuterung dunkler Wörter, ungewöhnlicher Sprachformen, halbvergessener Geschichten und Mythen, und endlich fortlaufender Commentare um das zu verstehen, was in der Sprache und Denkweise der Väter geredet war.

Wie viel mehr bedürfen wir spätlebende Barbaren einer Unterweisung!

Und wenn unsere Zeit zu den Gedichten Schillers, Goethes, ja des kaum verstorbenen Uhland, unserer Landsleute, Erklärungen wünschenswerth findet, sollen wir da nicht begierig nach Commentaren etwa zum Koran greifen, der ein Jahrtausend hinter uns liegt und unter Verhältnissen entstanden ist, die uns so fremdartig sind? Wie jung und zugänglich ist aber der Koran, dessen Volk noch lebt und dessen Sprache heute noch geredet wird, im Vergleich mit den kanonischen Büchern der Chinesen, oder mit dem Zendavesta, dessen Volk und Cultur vertilgt sind, oder mit dem indischen Veda, der um zwei Jahrtausende über die Stiftung des Islam hinaufreicht!

Wie schön wäre es an der Hand solcher Lehrmeister zu den ältesten Denkmälern menschlichen Geistes, zu den Quellen der Bildung der Völker zurückzugehen und das Räthselhafte des Alterthums von ihnen sich deuten zu lassen, wenn sie wirklich verstanden was sie erklären wollen.

Es muss aber — vom Standpunkt der Philologie aus ohne Widerspruch — gesagt werden, dass allenthalben die gelehrte Ueberlieferung unzureichend ist, und dass sie es ist, liegt in der Natur der Sache. Wie verschieden auch die Verhältnisse und Formen seien, in welchen sie sich gebildet habe, für alle Völker und Zeiten bleiben doch die Bedingungen gleich, unter welchen sie entsteht, und durch diese sind ihre Mängel gegeben.

Gestatten Sie mir das ins Einzelne auszuführen an dem Beispiel einer Literatur, in welcher unter allen mir bekannten die gelehrte Tradition am mannichfaltigsten und grossartigsten sich entwickelt hat und dabei doch in ihren Stufen und Formen fassbar geblieben ist, an der heiligen Literatur der Inder.

Zu der Zeit als das Vedenstudium unter uns erwachte, als man nicht mehr bei Epöpen, Fabeln, Lehrgedichten und Liebesgedichten, bei Kalidāsa, Mann und den verworrenen Mythen der Purana bewundernd und verwundert stehen bleiben wollte, sondern die Frage nach den Ursprüngen dieser eigenthümlichen Bildung stellte, als man sich stark genug fühlte die von den Indern mit heiligem Geheimnisse umgebenen Religionsbücher endlich ans Licht zu ziehen — und mit Erstaunen hier wiederum eine ganz neue Welt sich öffnen sah, da schaute man eifrig nach Hilfsmitteln sich um, welche zum Verständniss des Unbekannten führen könnten. Man durfte nicht lange suchen. Die gelehrte Tradition der Inder bot dar, was man begehrte. Neben den alten Texten stand eine ganze Reihe von Büchern, zum Theil aus frühen Jahrhunderten, die

sich gerade diese Aufgabe gestellt hatten. Und besonders erfreulich war es Commentare vorzufinden, welche jedes Wort der Grundtexte erklären oder umschreiben, so ausführlich, dass sie für sich schon eine ansehnliche Zahl von Bänden bilden. Die meisten dieser Commentare trugen die Namen des Mādhava und Śāyana, zweier Brüder, an der Spitze und alle sind nach einem System gemacht.

Es sind heute zwanzig Jahre, dass ich in der Versammlung zu Darmstadt am Schlusse eines Vortrags über die damals noch so wenig gekannte vedische Literatur darauf hinwies, wie für die Beförderung vedischer Studien nichts angelegentlicher zu wünschen wäre als die Bekanntmachung zunächst des Rigveda und des Commentars dazu, und hoffte mit einigen Freunden dieses unter H. H. Wilsons Patrocinium ins Werk setzen zu können. Die Arbeit kam in andere und zwar sehr tüchtige Hände, ist aber heute noch nicht vollendet. Sie ist nicht zu entbehren, aber sie kam und kommt zu spät.

Ueber den Werth dieser Commentare, von welchen der eben erwähnte nur ein Theil ist, hat sich bei einigen englischen oder in England lebenden Gelehrten die Ansicht festgesetzt, dass dieselben nicht überhaupt eine Tradition, sondern die richtige Tradition repräsentieren, dass die Verfasser derselben für das Verständniss der Texte weit besser als wir befähigt gewesen seien und dass kein europäischer Erklärer von ihrer Hand sich entfernen dürfe, ohne auf Irrwege zu gerathen, dass also bei ihnen die Erklärung fix und fertig sei. In diesem Sinne hat z. B. Wilson seine Uebersetzung des Rigveda begonnen und bis zur Hälfte des Ganzen fortgeführt. Einem Kritiker freilich wird diese Ansicht sehr bedenklich erscheinen, wenn er von dem Inhalte der Bücher noch ganz abscheid, nur Zeit und Ort ihrer Entstehung erwägt. Wir kennen nämlich beide mit einer in indischer Literaturgeschichte seltenen Sicherheit durch muslimische Geschichtschreiber und durch Inschriften. Im südlichen Indien, in der Mitte des Dekkhan im Karnāṭa-Lande erhob sich um die Mitte des 14. Jahrhunderts n. Chr. ein Reich, welches die umliegenden moslemischen Herrschaften verschlang und weit das bedeutendste auf der Halbinsel wurde, die letzte glänzende indische Dynastie.

Der Mittelpunkt dieses Reiches war Viṣṇajanagara, die Siegestadt, deren Reste noch von ihrer Grösse zeugen. Der Gründer desselben war niedriger Herkunft und gehörte dem Telugu-Volk, einem nicht-arischen Stamm an. Unter dem dritten Fürsten dieses Hauses, welcher etwa um 1370 zum Thron gelangte, war Mādhava erster Minister, eben der Mann, dessen Name an der Spitze der grossen Vedencommentare steht, die nach der schmelchlerischen Sitte jener Zeit mit dem Namen des Patrons genannt wurden. Aber nicht diese Bücher allein, sondern eine grosse Zahl anderer, namentlich philosophischer Werke leiten sich ebenso von ihm ab. Wir

sehen also wie ein Staatsmann, der für die Bildung seines Volkes Interesse hat, eine rege und ausgebreitete wissenschaftliche Thätigkeit um sich her organisirt und dadurch dem jungen Thron seiner Könige einen eigenen Glanz verleiht. Für die meisten dieser Unternehmungen, namentlich aber für die vedischen Arbeiten war sein Bruder Sâjana die leitende Hand. Diese Commentare werden also mit mehr Recht diesem zugeschrieben; obgleich auch er nicht der eigentliche und einzige Bearbeiter war, sondern dieselben ohne Zweifel unter Beihilfe zahlreicher gelehrter Brahmanen zusammenstellte und redigirte. Es sind aus jener Gegend und Zeit mehrere Inschriften auf metallenen Platten erhalten, Documente über königliche Verleihungen von Dörfern und Ländereien an gelehrte Brahmanen, welche da angesiedelt wurden, vernuthlich um bei solchen Arbeiten mitzuwirken.

Welchem Kritiker nun wird es wahrscheinlich vorkommen, dass man in diesen Zeiten des Zerfalls, in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh., in Südindien an dem Hofe von Fürsten barbarischen Ursprungs die wahre Ueberlieferung über jene Urkunden der Vorzeit besessen habe? Die Vertheidiger der Tradition werden antworten, dorthin seien die Bewohner alten Wissens, Häupter priesterlicher Schulen und Geschlechter wohl aus allen Theilen Indiens gezogen worden, es habe sich ihnen dort eine Zuflucht vor dem andringenden Islam eröffnet, und mit ihnen seien gekommen alle Schätze theologischer Gelehrsamkeit, welche allenthalben mündlich und schriftlich von Geschlecht zu Geschlecht überliefert waren.

Wir könnten die Möglichkeit einräumen, dass es den Bemühungen eines über ganz Indien berühmten Fürsten und eines einsichtigen, selbst gelehrten Ministers gelingen mochte die Gelehrtesten der Halbinsel um sich zu sammeln. Aber diese Männer konnten dahin nichts mitbringen, was sie nicht besaßen. Es müßte also erwiesen werden, dass damals in Indien eine gelehrte Tradition zu den Religionsbüchern — und zwar in dem Sinne, wie die Traditionsgläubigen sie auffassen — bestand oder wenigstens bestehen konnte. Dieser Beweis könnte auf doppelte Weise versucht werden; einmal aus der Geschichte der indischen Literatur und religiösen Verfassung, zweitens und am wirksamsten aus den in Rede stehenden Schriften selbst.

Es ist mir nicht bekannt, dass von jener Seite aus ein solcher Beweis versucht worden wäre. Man scheint sich diese Frage gar nicht ernstlich vorgelegt, vielmehr die Traditionstheorie als einen Glauben von den heutigen indischen Gelehrten übernommen zu haben, was denjenigen weniger zu verdenken ist, welche Schüler indischer Panditas sind, als den anderen, die bei europäischer Philologie in die Lehre gingen. — Lassen Sie mich zuerst darnach fragen, welche Merkmale gelehrter Tradition die vorliegenden Schriften etwa an sich tragen, und auf welche Art von Tradition diese

Merkmale hinweisen. — Die Ueberlieferung kann nur dann eine Bedeutung haben, wenn sie Dinge mittheilt, welche auf den ordentlichen Wegen der Erkenntniß nicht erreichbar sind: also wo es sich um Erklärung von Religionsbüchern handelt, werden wir durch sie den Gehalt seltener Wörter und Begriffe, den Sinn schwieriger Aussprüche, den Anlass zur Entstehung des Buchs oder einzelner Theile desselben erfahren; und zwar, je älter die Ueberlieferung ist, desto gewisser nicht in wissenschaftlicher Form. Sie wird auf den Sinn und Gehalt im Ganzen gehen, ohne sich ängstlich an das Wort zu binden, während die wissenschaftliche Erklärung mit dem Einzelnen, dem Wort und der Form anfängt und von hier aus des Sinnes sich zu bemächtigen sucht, mit einem Worte grammatisch ist. So hat z. B. Anquetil Duperron viele Stellen des Zendavesta dem Sinne nach richtig, dem Worthaute nach höchst fehlerhaft übersetzt. Er hatte von seinem persischen Lehrer die Tradition des Inhalts empfangen, den er in den Worten des Textes nicht richtig wiederzufinden wusste.

Sehen wir nun auf die Schriften unserer Commentatoren, so finden wir überall die rein grammatische und etymologische Methode. Auf die gewaltsamste Weise suchen sie mit diesen Mitteln zu ihrem Ziele zu gelangen. Sie greifen gerade auf dem lexikalischen Gebiet so oft fehl, bringen einen so unbefriedigenden Sinn zu Stande und sind so überaus einformig schematisch in ihren Anschauungen, dass allenthalben der Grammatiker und die Schule, wie sie damals war, sich verräth; nirgends die Spuren überlieferter Einsichten, welche ihnen über Schwierigkeiten hindergeholfen hätten; nirgends Andeutungen davon, dass sie etwa ein Verständniß von den Sachen gehabt hätten, ohne aus den Worten die Rechenschaft geben zu können. Alles Bewusstsein der Sicherheit in der Auffassung fehlt; sie stellen drei oder vier gänzlich verschiedene Erklärungen nebeneinander und überlassen ohne Bedenken dem Leser die Auswahl; sie machen gar keinen Anspruch darauf die letzte Autorität zu sein. Sie selbst wollen das gar nicht sein, wozu ihre heutigen Anwälte sie stempeln. Auch lässt sich, soweit ich die indische Literatur zu verstehen im Stande bin, gar nicht wahrscheinlich machen, dass eine Einformigkeit der Vedenerklärung bestanden habe und gefordert worden sei in dem Sinne, wie man in christlichen Kirchengemeinschaften orthodoxe Interpretationen aufgestellt hat.

Dagegen wird mancher, der diese Thatsachen zugibt, wenigstens das anerkannt wissen wollen, dass jene Commentatoren aus einer reicheren Quelle wenn auch nur schriftlicher Ueberlieferung geschöpft haben als wir. Dieser Vorzug darf ihnen eingeräumt, muss aber auf das richtige Mass der Schätzung zurückgeführt werden. Wir haben dafür ein untrügliches Kriterium in dem Umstand, dass sie die wenigen erhaltenen wirklich alten exegetischen Werke, die auch auf uns gekommen sind, so vollständig ausbeuten als nur

möglich, und wo diese sie verlassen, es mit eigener Kunst versuchen. Auch nach den Citaten zu schliessen hat z. B. Sâjaya vor 600 Jahren nicht erkleblich mehr besessen, als wir heute besitzen oder noch aufzufinden Aussicht haben.

Eine Tradition stand also unseren Erklärern allerdings zur Seite; aber nur die Ueberlieferung der grammatischen Schule; so wie sie erklärten, so hatten wohl Jahrhunderte vor ihnen andere Grammatiker zu erklären versucht, sie waren geschult in der Handhabung der Hilfsmittel, über welche die indische Wissenschaft verfügte, und mochten da und dort die Auslegungen berühmter älterer Grammatiker benützen, so wie bei uns der Exeget sich die Ansichten seiner Vorgänger zu Nutzen macht. Das ist der Boden, auf welchem sie stehen, und das ist ihre Tradition, der man einen Werth beilegen muss wie jeder durch Uebung sich ausbildenden Praxis, aber nicht mehr.

Eine andere Tradition aber im vollen Sinn des Worte, an die Zeiten anknüpfend, welchen diese Sprache und Gedanken unmittelbar verständlich waren, oder auch nur eine diesen Zeiten und diesem Verständniss nahe kommende, hatten sie nicht. Eine solche Ueberlieferung wird überhaupt, wie ich die Sache ansehe, für das hohe Alterthum gar nicht, für spätere mehr reflectirende und sammelnde, auch der Schrift sich bedienende Zeiten höchst selten und immer nur in Bruchstücken vorkommen. Die Ansichten über die Fortpflanzung uralter geheimer Weisheit in Priesterorden und ähnlichen mysteriösen Verbindungen dürfen wir als erloschen ansehen, nachdem uns jetzt ein ganz anderer Einblick in die alte Geschichte des Orients und seiner Religionen verstattet ist, als noch vor 60 Jahren.

Dass unsere Commentatoren eine solche Tradition nicht haben konnten, weil keine vorhanden war, dafür zeugt die ganze ihnen vorangehende exegetische Literatur zum Veda, Bücher, welche zum Theil 1500 oder 2000 Jahre alter sind als die Gelehrten von Vigâjanagara. Es ist uns zum Glück wenigstens ein exegetisches Handbuch oder Compendium aus alter Zeit erhalten, das Nirukta des Jâska, aus welchem man sieht, wie es um das Verständniss der heiligen Texte etwa im 3. oder 4. Jahrh. vor der christl. Zeitrechnung stand. Auch er hatte schon eine Reihe von gelehrten Erklärern vor sich und lehrte, wie wir annehmen müssen, in einer Zeit, wo das Sanskrit noch eine lebendige Sprache war; dennoch bleibt er weit zurück hinter der Aufgabe, die er sich gestellt hat; denn er ist für die Lösung der sprachlichen Schwierigkeiten gewöhnlich auf den allgemeinen grammatisch-etymologischen Weg angewiesen, für schwierige Wörter und Stellen rathlos und ganz von eigener Muthmassung ausgehend. Und wollen wir über Jâska hinauf zu den Brâhmana greifen, diesen wunderlichen Erzeugnissen priesterlichen Wissens und irrrender Phantasie, so wird man in ihnen zwar noch manche Spur alter Wörter und Sprachformen, über

ein richtiges Verständniss alter Texte aber nur selten Belehrung finden. Diese Bücher sind es vielmehr, welche dem einfachen geschichtlichen Verständniss der Veden am meisten geschadet und der Willkür Thüre und Thor geöffnet haben.

Wie weit wir also auch zurückgreifen, immer sehen wir noch keine Tradition, d. h. Continuität des Verständnisses. Immer noch liegen jene alten Lieder und Sprüche weit rückwärts. Und so trenn auch in der Hauptsache ihr Wortlaut überliefert sein mag, so wenig gelingt es selbst den frühesten Exegeten ihren Sinn in allen Theilen zu beneistern. So lange diese Kluft besteht, kann von einer Tradition, die Vertrauen fordert, weil sie von Verstehenden kommt, nicht die Rede sein, sondern nur von einer Tradition unter Forschenden. Wie alt aber auch diese oder jene Ansicht sei, ihr Alter allein ist noch keine Bürgschaft der Wahrheit; sie muss sich die Prüfung nach den allgemeinen Gesetzen des Erkennens gefallen lassen, so gut wie die des jüngsten Forschers. Eine andere Ueberlieferung kann es aber auch nicht geben. Die heiligen Lieder und Sprüche, welche den Kern des Veda bilden, sind Jahrhunderte lang je in einzelnen Kreisen und Familien, in Priestergeschlechtern von Mund zu Mund überliefert und bei Gebeten und Opfern gebraucht worden. Wie diess oder jenes in denselben zu deuten sei, das hat man erst gefragt, als man es nicht mehr verstand oder nicht mehr sicher verstand; und zwar in Indien wahrscheinlich eben zu der Zeit, als man diese Erzeugnisse einer für heilig geltenden Vorzeit sammelte und ordnete, um sie von nun an zur Richtschnur des religiösen Thuns und Glaubens zu nehmen. Hiemit hat die gelehrte Arbeit und Forschung begonnen, sowie in Griechenland vor der Sammlung der homerischen Gesänge gewiss Niemand Untersuchungen über Homer angestellt hat. Dass man aber den Rigveda zu der Zeit als man ihn sammelte, nicht mehr in allen Theilen sicher verstand, das zu beweisen würde mir nicht schwer fallen und wird wohl in Balde allgemein anerkannt sein.

Das Forschen und Fragen beginnt also naturgemäss erst dann, wenn Niemand mehr aus unmittelbarem Wissen auf die Fragen eine Antwort geben kann. Und was man gewöhnlich Tradition nennt, ist nichts anderes als die Geschichte der Lösungsversuche, nicht die Lösung selbst.

Wem die zahllosen Irrthümer und Geschmacklosigkeiten der Ueberlieferung nicht unmittelbar genügen, der kann also auch auf historischem Weg sich überzeugen, dass dieselbe an sich noch keine Autorität, dass eine Berufung auf sie ein unbegründeter Verzicht auf eigenes Urtheil ist und dass jeder mit Evidenz geführte wissenschaftliche Beweis gegen alle Tradition, habe sie Namen welchen sie will und sei sie noch so alt, siegreich bleiben muss; dass sie als Hilfsmittel, richtig gebraucht, die bedeutendsten Dienste leisten, zur Richtschnur genommen aber nur hemmen und irren führen kann.

In Indien hat man, wie wir sahen, kein Recht aus dem Alter derselben besondere Ansprüche abzuleiten. Ist das so in einem Land, das auf die Continuität seiner religiösen und wissenschaftlichen Entwicklung durch Jahrtausende hin stolz ist, das in seinem gelehrten Priesterstand berufene Hüter der heiligen Ueberlieferung besitzt — wie sollte man anderswo bessere Titel aufweisen können? Wie sollte insbesondere für die heiligen Schriften der Iranier eine zuverlässigere Ueberlieferung bestehen? Ich bedaure auf dieses Gebiet heute nicht weiter eingehen zu können. Ich fürchte, dass es den Erklärern des Zendavesta schwerer werden wird ihre Selbstständigkeit zu behaupten, als denen des Veda, denn ihr Stoff ist ärmer, spröder und weniger wohl erhalten, und ihre Hilfsmittel sind ungleich spärlicher als die des Vedamerklärers. Aber wie der neueste Herausgeber und Erklärer der kanonischen Bücher der Chinesen James Legge in der Vorrede zum ersten Band seines Werkes sagt, er habe nicht gesucht der Autorität des Tschu Hi oder irgend einer anderen zu folgen, er habe den Text, nicht den Commentar zu seiner Aufgabe gemacht, so wird auch für jene nicht die Uebersetzung der Uebersetzung, sondern die des Textes das Ziel sein müssen. Und wir werden für den Veda darnach streben den Sinn zu finden, welchen die Rishi der Vorzeit in ihre Lieder gelegt haben, nicht denjenigen, welchen Sâjana und die anderen darin gesucht haben. Ist dieser Weg auch lang und mühselig und voll von Hindernissen, an denen wir straucheln, so werden wir doch, oder vielmehr nicht wir, sondern diejenigen welche nach uns kommen, zu einem rechten Ziel gelangen, und das desto eher, je mehr wir von vornherein die rechte Richtung einhalten. Wenn wir heute noch nicht den Veda zu übersetzen versuchen, so möge man uns damit entschuldigen, dass unser Studium so zu sagen kaum begonnen hat. Bis zu der Zeit, wo die classischen Philologen, die doch einen Vorsprung von Jahrhunderten haben, mit dem Homer, und die alttestamentlichen Exegeten mit ihren Büchern vollständig fertig sein werden — bis dahin werden auch wir den Veda bis auf den Grund erklärt haben.

Veranlassung zum Abdruck des voranstehenden Vortrags, ein volles Jahr nachdem derselbe gehalten wurde, gab das Erscheinen der Abhandlung des Herrn John Muir: *On the Interpretation of the Veda in der Zeitschrift der Londoner Asiatischen Gesellschaft* II, 2. Es ist nie meine Absicht gewesen über die behandelte Frage, über welche unter Unbefangenen überhaupt keine Verschiedenheit der Meinung besteht, in irgend eine Polemik einzutreten, es genügte mir im Kreise einsichtiger Fachgenossen die Lage der Sache einfach darzustellen. Nachdem aber nun J. Muir die praktische oder specielle Seite des Gegenstandes so gründlich und schlagend be-

prochen hat, glaubte ich als einen Nachtrag dazu meine Ansicht der theoretischen oder allgemeinen Seite geben zu sollen.

Hat in England selbst eine Stimme von solcher Bedeutung sich zu Gunsten der wissenschaftlichen Methode erklärt, so wird man dort künftig nicht mehr „die Gelehrten des Continents“ den englischen gegenüberstellen und für diese glückliche Insel den Vorzug behaupten können, dass man da von Kritik nichts wisse, nicht in willkürliche Conjectur sich stürze, sondern im Frieden bei der einheimischen Tradition stehen bleiben wolle. Und diesseits des Kanals wird man nun deutlicher als bisher sehen, dass der Cultus der sogenannten Tradition weder allgemein englisch, noch überhaupt dort verbreitet, sondern die Liebhaberei Einzelner, und zwar sehr weniger gewesen ist. Auch von Herrn E. B. Cowell, ihrem neuesten Anhänger, welchem wir auf anderen Gebieten indischer Literatur tüchtige Arbeiten verdanken, wird man hoffen dürfen, dass eine fortgesetzte Beschäftigung mit dem Veda ihn von selbst zu anderen Ansichten und zu einem billigeren Urtheil über „die Gelehrten des Continents“ führen werde.

Im September 1856,

Die Verwandtschaftsverhältnisse des Paštō; zugleich eine Kritik von Raverty's Grammar of the Puštō.

Von

Dr. E. Trümpf.

Das Paštō oder Afghānische hat in den letzten 20 Jahren verschiedene Bearbeiter gefunden. B. von Dorn's sonst werthvolle Arbeiten sind, da der Herr Verfasser nie in persönlichen Verkehr mit den Afghānen selbst gekommen ist, natürlich mangelhaft; seine afghānische Chrestomathie ist, wie es sich auch nicht anders erwarten lässt, durch viele Druck- und Sinnfehler entstellt, und deshalb der Gebrauch derselben, wie der Schreiber dieser Zeilen aus eigener Erfahrung weiss, von zweifelhaftem Nutzen; das afghānisch-englische Glossar desselben Verfassers ist bei den mangelhaften Hilfsquellen, die ihm bei der Ausarbeitung desselben zu Gebot standen, mager und zu schwankend gehalten.

Den ersten entscheidenden Schritt vorwärts hat Captain Vaughan mit seiner Paštō-Grammatik gethan, die im Jahre 1854 zu Calcutta erschienen ist ¹⁾. Der Verfasser gibt zwar nur eine (freilich noch mangelhafte) Grammatik des Dialects von Bann, aber, da er selbst mehrere Jahre unter den dortigen Afghānen gelebt hat, so ist seine Arbeit, so viel an ihr auch in grammaticalischer Hinsicht zu tadeln ist, doch von grossem Werthe, und zwar um so mehr, da er die Verwandtschaftsverhältnisse dieser Sprache viel richtiger durchschaut hat, als Herr Raverty. Vom gleichen Verfasser ist im Jahre 1855 ein kleines English-Pooshtoo Vocabular ²⁾ erschienen, das für practi-

1) Der vollständige Titel dieser Grammatik lautet: A Grammar and Vocabulary of the Pooshtoo Language (as spoken in the Trans-Indus Territories under British Rule) by Captain John L. Vaughan. Calcutta, Printed by J. Thomas, Baptist Mission Press, and published by Messrs. Thacker, Spink and Co. 1854.

2) Das English-Pooshtoo Vocabular (das den zweiten Theil der Grammatik bildet) führt denselben Titel, wie die Grammatik, nur dass es im Jahr 1855 erschienen ist, im gleichen Verlag, wie die Grammatik. Es zählt jedoch nur 148 Seiten.

sehe Zwecke recht brauchbar ist. Grammatik und Vocabular machen keine wissenschaftlichen Pretensionen, sondern wollen nur der practischen Erlernung der Sprache dienen; sie dürfen daher auch nicht wissenschaftlich gerichtet werden.

Anders verhält es sich mit den Pschtō-Arbeiten des Captain Raverty. Die erste Auflage seiner Pschtō-Grammatik¹⁾ ist im Jahre 1855 zu Calcutta erschienen, die zweite im Jahre 1860 zu London. In seiner weitsehweligen Vorrede tritt Herr Raverty mit grosser Zuversicht als Vertheidiger der schon längst abgethanen Theorie von dem Semitischen Ursprünge des Afghänischen wieder auf; er wirft alle möglichen Sprüche, wie Kranz und Raben, durcheinander, aber zeigt schon dadurch für jeden Philologen von Fach, dass er die Sprachen, die zu vergleichen er vorgibt, unmöglich gekannt noch verstanden haben kann, sonst hätte er schwerlich so etwas thun können.

Es wäre nutzlose Zeitverschwendung, Hrn. Raverty mit seinen Theorien auf die gleiche Weise abzufertigen, wie er solches Herrn Prof. Dorn und Lassen gegenüber gethan hat; nur Eine Bemerkung sei uns hier erlaubt, dass derjenige, welcher behauptet, dass das Pschtō irgend eine Verwandtschaft mit dem Hebräischen habe, unmöglich eine, wenn auch noch so geringe Kenntniss des Hebräischen haben kann. In England mag die Behauptung, dass in den Afghänen die verlorenen 10 Stämme Israels wieder gefunden worden seien, Bewunderer finden, vor dem Richterstuhl der vergleichenden Sprachforschung aber muss solche unwissenschaftliche Tüdelei unnach-sichtlich verdammt werden. Herr Raverty hat jedoch in England selbst an Viscount Strangford einen gelehrten Gegner gefunden, der in einem trefflichen Aufsatze im XX. Band des Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland die sprachwissenschaftliche Flatterhaftigkeit des Herrn Raverty so gründlich nachgewiesen hat, dass wir füglich das weitere auf sich beruhen lassen können.

Ein Beispiel, wie sich Herr Raverty von den Eingeborenen hat blenden lassen, gibt er selbst auf sehr naive Weise in seiner Vorrede, wo er p. 9, II. Auflage (nach der wir immer citiren, wenn nicht ausdrücklich die erste Auflage angegeben wird) einen Auszug aus einem Pschtō-Manuscript mittheilt. In dem betreffenden Manuscripte, auf das Herr Raverty hauptsächlich seine Theorie von dem semitischen Ursprünge der Afghänen stützt, wird auf acht orientalische Weise der Name Pschtō etymologisiert (und er schreibt

1) Die erste Auflage führt den Titel: A Grammar of the Pukhto, Pushtō, or language of the Afghāns etc. by Lieut. H. G. Raverty; Calcutta, printed by J. Thomas, of the Baptist Mission Press. 1855.

Die zweite Auflage: A grammar of the Pukhto, Pushtō, or language of the Afghāns etc. by Captain Raverty. Second Edition, London, Longman, Green and Roberts, Paternoster Row etc. 1860.

alles nach, ohne auch nur einen Zweifel darüber laut werden zu lassen) und daher erklärt, dass der Prophet dem *Abd-ur-rašid* (einem angeblich afghanischen Häuptlinge, der nach Mekka eine Pilgerfahrt unternommen haben soll, um den Propheten persönlich zu hören) wegen seiner ausserordentlichen Tapferkeit im Kampf gegen die Ungläubigen den Titel *پهان* oder *پهان* verliehen habe, welches im Arabischen den Kiel eines Schiffes bedeute, ohne welches es nicht segeln könne, so könne auch das Kriegsschiff nicht segeln ohne den Kiel der Schlacht!! Nicht zufrieden mit diesem Unsinn, der ihm doch wohl die Augen hätte öffnen können, macht er noch die Anmerkung dazu: „Im Arabischen werde es *قطان* (sic!) geschrieben, und bedeute wahrscheinlich „keelson“ statt „keel“. Was sollen wir denn zu einer solchen Anmerkung anmerken? Wenn Herr Raverty meint, es werde im Arabischen *قطان* geschrieben, so sieht es mit seiner Kenntniss des Arabischen wohl ebenso schlimm aus, wie mit seiner Kenntniss des Hebräischen. Hat er denn die Absurdität einer solchen Etymologie nicht durchschaut, dass der unwissende afghanische Verfasser, dessen Worte er so gläubig nachbetet, den gewöhnlichen Namen, womit die Afghanen in Indien benannt werden (*پنهان pathān*¹⁾), hat erklären wollen, und solches, nach seiner Theorie, aus dem Arabischen hat thun müssen? In der ersten Ausgabe seiner Grammatik p. 14, hat er das Wort, das er dort noch *پنهان* oder *پنهان* schreibt, mit „Maat“ übersetzt, und in einer Anmerkung dazu bemerkt, dass er dieses Wort weder im *Kamus*, *Burhan Kataae* (nach seiner Schreibweise) noch bei *Richardson* finden könne; aus leicht begreiflichen Gründen.

Auf ähnliche Weise wird auch der Name *انغان* in dem betreffenden Manuscripte etymologisiert (p. 8), den der afghanische Verfasser scherzhaft daher erklärt, dass *Afghanah* eine Ursache des Jammers dem Teufel, den Genien und den Menschen gewesen sei. Die Etymologie ist falsch, aber der blutgetränkte Boden *Afghanistān's* bezeugt leider die Wahrheit der Thatsache.

Ohne uns weiter mit den fruchtlosen Theorien des Herrn Raverty zu befassen, gehen wir in der folgenden Abhandlung von dem Salze aus, den wir weiter zu erhärten für unnöthig achten, weil er wohl von Niemand mehr angefochten werden wird, dass die Afghanen mit den Semiten in keinem Verwandtschaftsverhältnisse stehen, sondern der grossen Arischen Völker-

1) Das *Pāstān* hat bekanntlich keine Aspirata; die Afghanen schreiben und sprechen daher das indische Wort *पतान* consequent *پتان patān*.

familie angehören. Die näheren sprachlichen Nachweise werden wir am passenden Orte nachzuliefern versuchen.

Dorn, Lassen und neuestens Viscount Strangford jedoch sind der Ansicht, dass die Afghänen mehr zu der Iränischen, als zu der Indischen Familie zu ziehen sind, eine Ansicht, die der Verfasser dieser Zeilen nicht zu theilen vermag. Mir hat sich im Gegentheil beim Studium dieser Sprache immer mehr und mehr die Ueberzeugung aufgedrungen, dass das Paschtu weit mehr zur Indischen als zur Iränischen Sippe zu zählen ist, dass sich die grammatischen und zum grösssen Theil auch die lexicalischen Eigenthümlichkeiten dieser Sprache nur aus den non-indischen, resp. Präkrit-Sprachen hinreichend erklären lassen. Die nähere Beziehung des Paschtu zu den iranischen Sprachen möchte ich keineswegs in Abrede ziehen, manches lässt sich bloss daraus beleuchten; aber das, was dem Paschtu seinen besonderen Stempel aufdrückt und von dem Persischen so scharf abgränzt, ist nur durch das Medium der benachbarten Präkrit-Dialecte zu erklären.

Es ist bei dem Paschtu, wie bei vielen andern schwierigen Sprachen der eigenthümliche Fall eingetreten, dass man den Wald vor lauter Bäumen nicht gesehen hat. Man hat nach Vergleichungspunkten in Irän und der Mongolei geforscht, nur da nicht, wo sie so nahe an der Hand lagen, d. h. in den angrenzenden Indusländern selbst, in Sindh und im Panjāb. Wer zuerst Sindh und Panjāb gelernt hat, und dann an das Paschtu geht, dem wird sich von selbst das letztere als eine Schwestersprache darstellen, über deren Eigenthümlichkeiten er sich den Kopf nicht zu zerbrechen hat; er wird vielmehr Schritt für Schritt wohlbekannten Formen und Constructionsformen begegnen, und was sonst im Paschtu sich gar nicht begreifen lassen wird, wird durch Herbeiziehung dieser Schwesterdialecte sein volles Licht erhalten. Dass Herr Raverty, so wie seine Vorgänger, auf diese Verwandtschaft nicht geachtet haben, ist sehr zu bedauern, sie wären dadurch vor manchen Missgriffen bewahrt geblieben; insbesondere ist Herr Raverty durch seine angebildete Theorie des semitischen Ursprungs des Paschtu zu vielen Absurditäten verleitet worden, die wir später im Einzelnen nachzuweisen haben werden.

Ich mache keineswegs Ansprüche darauf, alles etymologisch richtig im Paschtu erklären zu können, und es wird dies auch wohl nicht möglich sein, bis wir eine genauere Kenntniss des Zend erreicht haben, und namentlich endlich einmal eine vollständige Zend-Grammatik und Wörterbuch besitzen¹⁾. Immerhin hoffe ich den Satz genügend nachweisen zu können, dass das Paschtu mit viel mehr Grund den Indischen, als den Iränischen Sprachen einzureihen ist.

1) Die Abhandlung wurde vor dem Erscheinen des Werkes von F. Justi's geschrieben.

Dies stimmt auch ganz mit den ältesten Nachrichten, welche wir über die Wohnsitze der Afghänen besitzen, überein. Schon Lassen hat in seiner Indischen Alterthumsk. I, p. 428 sqq. es an unsern allen Zweifel gestellt, dass wir in den *Háxruç* des Herodot den Nationalnamen der Afghänen, **پښتون** paštūn oder (nach der östlichen Aussprache, was hier significant ist) paʒtūn, und in *Háxruvñ* den Namen ihres Landes vor uns haben; ein weiterer Beleg dafür ist das Indische **पथान** pathān, das nach den Regeln des Prākṛit (Lassen, Insit. Ling. Prāk. §. 77) aus **पथित** umgebildet ist ¹⁾. Ich hege daher keinen Zweifel, dass Lassen auf seiner Karte des alten Indien im Allgemeinen die Lage von Paktyka richtig bezeichnet hat. Es ist das wilde Hochland, begränzt im Osten durch die steil gegen das Indusland abfallenden Sulaimān-Gebirge, im Süden an Kach Gandāva oder Seistān gränzend (das jetzt noch von Jats bewohnt wird), im Westen gegen das alte Arachosien sich streckend, und im Norden scharf durch die hohe Gebirgskette des Safid Kōh oder Schneegebirges abgeschlossen. Die Afghänen selbst nennen ihre alte Heimath Kōh, was aber keineswegs ein Nomen proprium ist, wie Herr Raverty meint, sondern ein gewöhnliches Appellativum. Im Sindhi bedeutet **रोहु** rōhū ein wildes, wasserloses Gebirgsland, und davon regelmässig abgeleitet **रोहीलो** rōhīlō, ein Gebirgsbewohner, Paštō ebenfalls nach derselben Bildung **پښل** pōšlāh oder **پښینی** pōšīnī (siehe §. 7, 8) ein Gebirgsbewohner, und daher die in Indien aufgekommene Benennung der Afghänen, welche sich dort niedergelassen haben, Rohillah oder Gebirgsleute. Die gleiche Bewandnis hat es mit Gūr (vergl. das Paštō **گور** gar Berg), welches ebenfalls „Gebirgsland“ bedeutet, und kein Nom. propr. ist.

Dass die Afghänen erst im 12ten Jahrhundert, und insbesondere gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts nach dem Derajat, Kābul und Peshawer vorgedrungen sind; ist eine wohl bekannte Thatsache.

Unser Zweck ist dabei der, nachzuweisen, dass die Afghänen, soweit wir sie geschichtlich verfolgen können, immer Nachbarn der indischen Jats gewesen sind. Ich habe schon in einem früheren

1) Dies hat schon Ewald in seinem bekannten Aufsatz über das Paschtu, II. Band der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, mit seinem gewöhnlichen philologischen Scharfsinn gesehen.

Aufsätze (XV. Band dieser Zeitschrift) darauf hingewiesen, dass die Jats sich noch heutigen Tags bis tief nach Beluchistan hinein erstrecken; die Ackerbau treibende Bevölkerung von Kach Gandäva aber besteht ebenfalls aus Jats und das gleiche gilt vom Derajat, wo die Afghänen nie im Stande gewesen sind, die alte sesshafte Jat-Bevölkerung gänzlich zu verdrängen.

Wie die Afghänen local die nächsten Nachbarn der alt-ärischen Jat-Bevölkerung gewesen sind und noch bis auf den heutigen Tag sind (denn die Beluchen im Süden haben sich erst später eingedrängt), so bilden sie auch sprachlich die erste Uebergangsstufe vom indischen zum iranischen Sprachstamme. Das Pasjtō ist keineswegs ein Präkrit-Dialect, wie das Sindhi und Panjābī, sondern eine uralte, selbstständige Sprache, welche an den Eigenthümlichkeiten beider Sprachsippen Theil nimmt, jedoch noch die Präkrit-Abstammung frisch an der Stirne trägt, daher mit vorwiegend indischem Gepräge ¹⁾. Man darf sich durch die vielen im Pasjtō gebräuchlichen persischen Worte nicht täuschen lassen; sie sind ein fremdes, importirtes Element, sowie die zahlreichen, durch den Islām eingebürgerten arabischen Worte. Die ursprüngliche Armuth des Pasjtō machte bis zu einem gewissen Grade die Aufnahme persischer und arabischer Worte und Phrasen nothwendig, so bald die Afghänen anfangen, ihre raube Gebirgssprache zu cultiviren und sie zu Literaturzwecken zu gebrauchen. Die alten, leichten Pasjtō-Worte sind nichts destoweniger überall leicht kenntlich, obschon die Vorliebe für fremde Elemente so gross geworden ist, dass in einem Satze oft nur das Verbum rein Pasjtō geblieben ist, alle andern Worte dagegen aus dem Persischen oder Arabischen gehort sind.

Ehe wir diese Einleitung verlassen, möge es uns noch erlaubt sein, einiges über die verschiedenen Namen zu bemerken, unter denen die Afghänen in verschiedenen Ländern bekannt geworden sind.

Das Nomen proprium „Afghān“ افغان, unter welchem sie hauptsächlich in der Geschichte auftreten, ist dem Pasjtō selbst fremd, und sie verdanken diese Benennung den Persern. Die Afghänen wissen selbst nicht, wie sie zu diesem Namen gekommen sind, so wenig als die alten Deutschen, warum sie die Römer Germania genannt haben. Afghänische Schriftsteller haben diesen Eigennamen verschieden zu erklären versucht. Sie haben zu diesem

¹⁾ Ewkl hat schon in dem erwähnten Aufsätze sich die Frage gestellt, ob das Pasjtō seinem innersten Wesen und Ursprunge nach sich mehr zu den zendischen oder indischen Sprachen neige, und darüber einen späteren Aufsatz versprochen. Es ist mir aber nicht bekannt, ob er auf diese Frage wieder geführt worden ist. Er weist aber schon Seite 290 darauf hin, dass das Pasjtō mit dem Hindustāni und Panjābī viel gemein habe.

Zwecke einen Stammvater *اَفْغان* oder *اَوْغان* *avyān* erfunden, welcher der Sohn *Irmia's* oder *Barkia's*, des Sohnes *Sauls*, Königs von *Israel*, gewesen sein soll. Da diese ganze genealogische Tradition mit der fingirten Abstammung der *Afghānen* von den *Banū Isrā'īl* zusammenhängt, so steht und fällt sie mit derselben. Eine andere, mehr scherzhafte Erklärung des Namens *اَفْغان* haben wir schon berührt. So viel ist sicher, dass das Wort bis jetzt keine befriedigende Erklärung gefunden hat, und daher wohl dunkel bleiben wird, bis wir in den Besitz weiterer aufhellender Documente gelangen werden. Der *Burhān-i-Qāris* sagt ganz einfach:

افغان با شین نقطه دار بر وزن مُسْتان معنی فریان وزاری باشد و نام قبیله است مشهور و معروف و جمعی از افغانه است بر وزن قراغنه بطریق جمع عربی

„*Afghān* mit dem punctirten *غ*, nach Massgabe des Wortes *munstān*, kommt vor mit der Bedeutung „Jammer und Angstgeschrei“; es ist auch als Name eines Volksstammes wohl bekannt, und sein Plural lautet *afāy-nāh*, nach Massgabe von *farāsināh*, nach Art des arabischen Plurals.“ Die weiteren Benennungen *Rohēlah* oder *Rohēlai* haben wir schon oben als blosse Appellative kennen gelernt. Die einzige Nationalbenennung, welche sich alle *afghānische* Stämme ohne Unterschied beilegen, ist *پَشتُون*, im Westen *paštūn*, im Osten *paštūn*, ausgesprochen, plural *paštānāh* oder *paštūnāh*; ihre Sprache heissen sie *پاښتو* *paštō* oder *paštō*; daneben findet sich auch im Osten die Aussprache *puštō*. Als allgemeinen Landesnamen gebrauchen sie entweder die persische Bildung *افغانستان* *Afghānistān*, oder das einheimische Wort *پښتونخوا* *paštunxā*, aus *پشتون* *paštūn* und *خوا* = *خا* „Seite“, zusammengesetzt, eigentlich: die *Paštō*-Seite, das, was den *paštūnāh* gehört, *Afghānenland*.

Der Ursprung dieses Wortes ist in Dunkel gehüllt, wie die meisten Nationalnamen. Lassen, *Indische Alterthumsk.* I, S. 432 Anm. 4, und S. 434 Anm. 2, vergleicht damit das Sansk. *paktu* resp. *pahiava*, das im Sanskrit ein bedeutungsloses Wort sein und aus einem altpersischen *pakhta* entstanden sein soll, das in dem Neupersischen *پهلو* *pahlū* seinen Ableger gefunden habe. Lassen vergleicht ferner damit das bekannte Wort *pehlevī*, das nach Mohl „Grenzsprache“ bedeuten soll. Aber gegen diese Etymologie erheben sich bedeutende Bedenken. Dass das Sansk. *pahlū* aus einem zendischen *pakhta* entstanden sein könne, ist nach Analogie

von Bahlf aus dem zendischen Bakhfai (Seite 432) wohl nicht in Zweifel zu ziehen. Aber damit ist noch nichts gewonnen. Es müsste zuvor nachgewiesen werden, dass das neu-persische پهلوی pahlū „Seite“ auch wirklich aus einer alt-persischen Form pakhtu abgeleitet wäre, was sich wohl nicht beweisen lassen wird; die Analogie wenigstens spricht dagegen. Vullers leitet vielmehr ganz mit Recht das neupersische پهلوی von dem Sansk. पार्श्व ab; श geht schon im Präkrit in स = persisch h über, r in seine nächste Liquida l, und der Halbvocal व hält sich in و, wobei nur das ه der Euphonic wegen vorgesetzt, und der ursprünglich lange mittlere Vocal durch die dadurch entstehende Dehnung der Sylbe ausgeworfen worden ist. Diese Etymologie wird bestätigt durch das Adjectiv پهلوی pahlū, tapfer, oder mit dem Adjectiv-Affix ān: پهلوان pahlavān, das von dem Sansk. पार्श्व ganz auf dieselbe Weise abgeleitet worden ist, indem थ = h, र = l (wieder mit Vorsetzung des h und Ausstossung des langen ā) व = ū geworden ist. Pahlavī mag daher wirklich „Grenzsprache“ bedeuten, und mit dem neupersischen Substantiv پهلوی „Seite“ in Verbindung stehen, aber für eine alt-persische Form pakhtu, und somit für unser پښتون paštūn, ist damit kein sicherer Boden gewonnen. Das lateinische „pectus“, das Lassen zur Begründung einer Form „pakhtu“ anführt, ist offenbar von dem Sansk. वक्षस् abzuleiten.

Herr Raverty verfehlt nicht, auch seine Ableitung des Wortes paštūn anzugeben. Er sagt (Grammatik S. 177), dass پښتون in Wirklichkeit ein Abstractum sei, abgeleitet von پاښ paš, dem Namen des ältesten Sitzes der Afghānen in den Suleimān-Gebirgen, und پښتون, welches „Wohnung“ oder „Geburtsort“ bedeuten soll. Wie er zu dem پاښ gekommen, gibt er nicht näher an, er widerspricht sich aber selbst, indem (Introduction zu seiner Grammatik S. 8) der betreffende Wohnsitz, wo Malik Afghān sich zuerst, nach dem citirten Paštū-Manuscript, niedergelassen haben soll, dort pašt (پښت), nicht paš genannt wird; auf ein t mehr oder weniger kommt es ihm freilich nicht an. Wir lassen ihm einfach sein Abstractum.

Nach all diesem haben wir es einstweilen für sicherer پښتون

als ein unerklärbares *Nomen proprium* stehen zu lassen, bis sich eine haltbarere Etymologie nachweisen lassen wird.

I. Das Lautsystem des Paštō.

§. 1.

Das Paštō-Alphabet.

Die Afghānen haben mit dem Islām noch zugleich die arabischen Lettern angenommen, wie die meisten andern, zum Islām bekehrten Völker Asiens. Es muss für die ersten Paštō Schriftsteller keine Kleinigkeit gewesen sein, die arabischen Charactere dem Paštō-Lautsystem anzupassen, und diese schwierige Aufgabe ist von ihnen mit grossem Geschick gelöst worden; nur ein Consonant ist unbestimmt geblieben, was oft kein unbedeutendes Schwanken in der Aussprache verursacht. Anders dagegen verhält es sich mit dem Vocalsystem, für welches die arabischen Vocalzeichen keine entsprechenden Äquivalente darboten, und in diesem Mangel an passenden Vocalzeichen liegt das Hauptgebrechen des adoptirten arabischen Systems. Es muss als ein grosses Unglück bezeichnet werden, dass mit dem Islām auch die arabischen Lettern bei Völkern von ärischem Ursprunge Eingang gefunden haben; das arabische Consonanten- und Vocalsystem paast eben nun und nimmermehr für ärische Sprachen, und diess zeigt sich wieder auf augenfällige Weise am Paštō, das man in seinem arabisirten Gewande gar nicht erkennen kann, wenn nicht die lebende Sprache beständig an das Ohr schlägt. Wenn irgendwo, ist im Paštō eine genaue Transcription in römischen Lettern geboten, ohne welches Hilfsmittel man gar keine genaue Einsicht in den grammatischen Bau der Sprache erhalten kann.

Wir schliessen uns in der folgenden Uebersicht des Paštō-Alphabetes dem System an, welches Prof. Lepsius in seinem Standard-Alphabet vorgezeichnet hat, mit dem wir uns vollkommen einverstanden erklären. Wir müssen zwar im folgenden in einzelnen Punkten davon abweichen, weil einige Consonanten in eine unrichtige Classe gesetzt worden sind, die Bezeichnung aber bleibt im wesentlichen dieselbe. Auch Herr Prof. Brockhaus ist in der neuesten Zeit mit einer interessanten Abhandlung über die Transcription mehrerer orientalischen Sprachen, unter anderem des Paštō hervorgetreten, worüber hier einige Worte am Platze sein mögen, so fern das Paštō davon betroffen ist. Herr Prof. Brockhaus tadelt mit vollem Recht den gänzlichen Mangel an einer klaren Uebersicht über das phonetische System des Paštō in Raverty's Grammatik, und noch mangelhafter und verworrener ist die Art und Weise, wie Herr Raverty die Paštō-Laute in lateinischen Lettern umschreibt, wovon man sich durch den Augenschein überzeugen muss. Was

die von Herrn Prof. Bröckhaus vorgeschlagene Transcription des Pāṣṭi betrifft, so fällt sie im wesentlichen mit dem hier befolgten Systeme zusammen; nur in einzelnen Punkten ziehe ich vor, von ihm abzuweichen. Ich muss mich jedoch wundern, dass Herr Prof. Bröckhaus, der trotz der in Raverty's Grammatik herrschenden Confusion in der Lautlehre richtig gesehen hat, dass der Miṣṭant ṣ dem Sansk. ṣ entspricht, denselben durch ṣh zu umschreiben vorschlägt. Vor allem muss in einer Transcription, wenn sie nicht in willkürliche Regeln ausarten soll, Consequenz herrschen; umschreibt man also die übrigen Cerebralen durch einen Punct unter dem betreffenden lateinischen Buchstaben, so muss man auch consequent ṣh schreiben, und nicht ṣ . Ich ziehe es jedoch vor, aus Gründen, die ich hier nicht weiter entwickeln kann, ṣ durch ṣ (als einfachen Lant), und consequenter Weise cerebrales ṣh durch ṣ̣ zu umschreiben. Das gleiche gilt auch von ṣ und ṣ , das ich durch einen einfachen Lant (ohne h) bezeichne. Die Laute $\text{ṣ}=\text{ts}$ und $\text{ṣ}=\text{dz}$ umschreibt Herr Prof. Bröckhaus durch ts und dz , was der Aussprache nach ganz richtig ist; allein da es sich in einer grammatischen Abhandlung vor allem um eine genaue Transcription handelt, und es daher sehr wichtig ist, Laute, welche die zu behandelnde Sprache als einfache betrachtet, auch als solche in der lateinischen Transcription darzustellen, so ziehe ich vor, statt ts und dz ṣ und ṣ , mit unterschriebenem s (und z) zu schreiben¹⁾. Diese Methode ist zwar etwas unbequem, und für den practischen Gebrauch weniger anwendbar, als ts und dz ; allein, wenn man nach Bröckhaus doch auch noch einen Punct über s und z setzen muss, um dieselben als einfache Lautgruppen darzustellen, so kommt es am Ende auf das gleiche hinaus, ob man ṣ oder ts , ṣ oder dz schreibt. Für grammatische und etymologische Zwecke ist die Transcription ṣ und ṣ gewiss vorzuziehen; sie beugt allem Missverständnisse vor, und erleichtert die Nachforschung im Original. Sollte die lateinische Transcription einmal im Grössen angewendet und Pāṣṭi-Texte mit lateinischen Lettern herausgegeben werden, so könnte man füglich alle weitere Markirung unterlassen und ganz einfach ts und dz schreiben. Für den Anfang halte ich eine strictere Bezeichnung für nothwendig.

Wir geben nun zunächst hier eine Uebersicht des Pāṣṭi-Alphabetes, mit Ausscheidung seiner fremden Elemente:

1) Statt ṣ sollte man natürlich ṣ schreiben; allein da dies etwas hinderlich im Schreiben wäre, so ist ṣ vorzuziehen; zu Missverständnissen kann es nicht führen.

Paṣtū-Mitlaute.				Arab. Mitlaute.			
Gutturale:	ک (q)	گ (g)	خ, گ	—	ح	ق, ع, ح	
	k, (q)	g (g)	γ, χ		h	q, i, h	
Palatale:	چ, ج	ج, چ	چ, ج	—	ی		
	c, j	c, j	č, ž		y		
Cerebrale:	ط, ظ		ط, ظ	ط, ظ	ط, ظ		
	t, ḏ		t, ḏ	t, ḏ	t, ḏ		
Linguale:						ث, ص, ض, ط	
						l, d, z, ʔ	
Dentale:	ت, د		ت, د, ځ	ت, د	ت, د	ث, ځ	
	t, d		t, d, ʒ	n	l, r	θ, ð	
Labiale:	پ, ب			پ, ب	پ, ب	پ, ب	
	p, b			m	v	f	

Es muss auf den ersten Blick auffallen, dass das Paṣtū keine aspirirten Mitlaute besitzt, und insofern stimmt es mit den iranischen Sprachen überein; auf der andern Seite jedoch hat es die volle Reihe der Cerebralen bewahrt, wodurch es sich wieder eng an die neo-indischen Sprachen anschliesst; ja es hat sogar ein cerebrales ḏ (ځ) erhalten, was im Prākṛit und den neueren daraus abgeleiteten Dialecten schon längst verschwunden ist.

Betrachten wir nun im einzelnen die verschiedenen Lautclassen.

1. Die Gutturalen.

ک k und گ g (die persische Schreibweise گ oder گ wird von den Afghānen nie angewendet) werden wie gewöhnlich ausgesprochen. Neben k findet sich auch ق in einzelnen ächten Paṣtū-Worten; es muss aber diess mehr oder minder als eine falsche Schreibweise bezeichnet werden, die sich aus Unwissenheit der Schreiber in das Paṣtū eingeschlichen hat; denn dieses ق wird immer als k gesprochen, dem es auch etymologisch entspricht; es werden auch solche Worte bald mit ق, bald wieder mit ک geschrieben, so dass es am besten wäre, das ق aus ächten Paṣtū-Worten zu verdrängen und auf die arabischen Worte zu beschränken. Beispiele dieser Art sind: قف (aq, Stoss, Stuhlf)

ځک, dhaku; ځوځر ځوځر, ein alter Mann, fem. ځوځره ځوځره, eine

alte Frau, wörtlich: ein Stolperer, von dem Sindhi **ढोकर** abgeleitet; so findet man abwechselungsweise geschrieben **ڏوڪڙ** *ḍoḍḍāh*, oder **ڏوڪڙ** *ḍoḍḍāh* Verhöhnung, Sindhi **ढोक** etc. **ڏ** wird sogar mit **غ** im Wechsel geschrieben, z. B. **ڏڦرو** *ḍaḍḍarūh* oder **ڦرو** *ḍaḍḍarūh*, Stoss, Hindi **ढकल** (Inf. **ढकलना**). Dieses Schwanken der Schreibweise ist bei einem Volke, das keine anerkannte Musterliteratur hat, wohl zu erklären, in Drucken jedoch sollte eine feste Orthographie eingehalten werden, um Ordnung in die Schreibweise zu bringen.

Nicht verschieden von **ڏ** der Aussprache nach, wohl aber der Etymologie nach, ist **ج**, das im östlichen Afghanistan wie **g** gesprochen und deshalb auch vielseitig durch einfaches **ج** (falschlicher Weise) geschrieben wird. Im Westen Afghanistan hat **ج** eine ganz andere Aussprache, wie wir später sehen werden; beiderlei Aussprachen sind aus einem ursprünglichen **ج** *j* erweicht, und manche der östlichen Stämme sprechen es auch sogar als **ج** *j*. Wir haben daher in unserer lateinischen Transcription **ج** nach der östlichen Aussprache (wenn es hier und da nöthig sein sollte, die eine oder andere hervorzuheben) durch **g** bezeichnet, um durch den Palatalstrich (') zugleich auf seine palatale Abstammung hinzuweisen. Prof. Dr. Lepsius hat es im Standard-Alphabet (II. Aufl. London, 1863) durch **γ** bezeichnet, dessen Zweckmäßigkeit ich nicht recht habe einsehen können, denn seine Basis ist nicht **γ**=**ج**, sondern **ج**.

Eigenthümlich ist dem Paktu der Mithlaut **ڄ**, den wir mit Prof. Lepsius durch das griechische **γ** wiedergehen, das ihm am nächsten entspricht, statt zu der gewöhnlichen Transcription **gh**, oder **gh**, die falsch und zweideutig ist, zu greifen. Das Paktu-**ڄ** wird jedoch noch etwas tiefer als das arabische **ج** gesprochen, mit einem eigenthümlichen rauen Druck, wie er nur Bergvölkern eigen ist. Seinem Ursprunge nach entspricht es jedoch in allen lichten Paktu-Worten dem einfachen indischen **ग** (ग) z. B. Paktu **ڄار** *γar*, Berg, Sansk. **गिरि**; **ڄوا** *γvā* Kuh, Sansk. **गो**; **ڄوڙ** *γōḍḍāh*, Kuhhirte, Sansk. **गोप**; **ڄواڙ** *γvaḍ* oder *γvaḍ* Ohr, pers. **گوش** *gūš*; in einzelnen Fällen auch dem **k**, z. B. **ڄڙ** *ḡay* oder *ḡay*, Geräusch, Sindhi **झक**.

خ *χ* hat das Paschtō mit dem Persischen eigen; statt es, wie gewöhnlich bisher geschehen ist, durch kh oder kh zu umschreiben (denn das deutsche ch ist aus vielen Gründen nicht anwendbar) stimmen wir Prof. Lepsius bei, der dafür das griechische *χ* als neue Basis herbeigezogen hat, was allen Zweifel und Missverständnisse ausschliesst, und sich mit Leichtigkeit den lateinischen Buchstaben einreihet. Wie im Neupersischen, so ist خ auch im Paschtō verschiedenen Ursprungs. Am häufigsten ist es eine starke Aspiration von h = Sansk. स z. B. خپل *χpāl*, selbst (neupersisch خود), Sansk. स्वयम्; स = h = *χ*; व = b = p, daher स्व = *χp* im Paschtō, m = l (wofür das Paschtō überhaupt grosse Vorliebe zeigt), mit Ausstossung des Halbvocales य; ebenso خور *χūr*, Schwester, persisch خواهر, sansk. स्वसृ (स्वसार). Dasselbe gilt von einem ursprünglichen palatalen Sibilanten, der auch schon im Prākṛit und den neueren Dialecten in gewöhnliches, dentales स umgewandelt wird, z. B. سځار *sχar*, Schwiegervater, Sindhi सहरो, Sansk. श्वशुर; hier hat sich der erste Sibilant (स = श) gehalten, während, nach dem Vorgange des Sindhi, der zweite in h und im Paschtō in *χ* verwandelt worden ist; eine umgekehrte Transmutation findet in خواجه *χvāχāh* oder *χvāχ'āh*, Schwiegermutter, statt; Sindhi समو, Sansk. श्वश्रु. Ebenso leicht wird k und ख kh (ursprünglich oder schon durch das Prākṛit umgewandelt) zu *χ* aspirirt z. B. خټی *χōtal*, Adj. klein, Sansk. क्षुद्र, ष = ख im Prākṛit oder छ, wie im Hindi: छोटा. Darans erklären sich leicht Formen, wie وخت *vaxt*, Zeit, aus وقت (arab.), indem و, wie schon bemerkt, als mehr oder minder identisch mit einfachem k angesehen wird, sonst liesse sich eine Aspiration von و nicht denken.

Ein eigenthümlich tiefer Kehllaut ist چ, wie es im Osten Afghanistan (in Peshawar etc.) ausgesprochen wird. Die östlichen Gebirgsstämme geben dem چ denselben tiefen Druck in der Kehle, wie die Schweizer, wenn sie Worte wie „Kirche, Flucht“ etc. aussprechen. Wir haben es daher durch *χ'* umschrieben, um die tiefe, scharfe Aspiration desselben durch den oben beigefügten Spiritus asper anzudeuten. Prof. Lepsius hat es durch *χ'* mit dem Palatal-

streb umschrieben; aber چ ist das gerade Gegentheil eines palatalen Lautes (der doch mehr wie çy lauten müsste), und der tiefste Guttural, der sich sprechen lässt, z. B. غانی çyā' Zahn; خَبْتَه çā'ālā Ziegelstein; خَبَاک ç'āk, Trank. Im Westen Afghānistāns wird چ als cerebrales ç ausgesprochen, wie wir das nähere darüber unter der cerebralen Reihe sehen werden. Hier möge nur bemerkt werden, dass es ganz unrichtig ist, wenn Herr Raverty (Gramm. S. 3) behauptet, dass die Afghānen das چ, das in persischen Worten vorkomme, in چ' verwandeln; davon ist mir auch nicht ein einziges Beispiel vorgekommen, und er würde wohl daran thun, seine Aussage durch Beispiele zu bestätigen. Im Gegentheil wird das چ derjenigen persischen Worte, welche in das Paštō aufgenommen worden sind, unverändert beibehalten; nur das persische ش geht sehr häufig in چ über, wie wir später sehen werden.

2. Die Palatalen.

Den grössten Wechsel bietet das Paštō in der Palatal-Reihe dar, mehr als das Sanskrit und selbst das Zend, das schon eine grosse Mannigfaltigkeit von palatalen Sibilanten aufweist.

Die Aussprache von چ und seiner Media چ̄ ist die im Sanskrit und Persischen gebräuchliche, und wir können sie daher hier fuglich übergehen. In der lateinischen Transcription ist چ durch č, und چ̄ durch č̄ gegeben, nach dem System von Prof. Lepsius, Aus č̄ und č̄ jedoch hat das Paštō wieder zwei neue Laute gebildet, nämlich چ̇ ts, und چ̈ dz. So scharf auch sonst im Paštō die Mitlaute durch diakritische Zeichen von einander abgegränzt worden sind, so ist doch gerade bei diesen zwei weiteren Palatallauten das Consonantensystem desselben mangelhaft geblieben. Es werden nämlich beide Laute, ts und dz durch چ̇ ausgedrückt. Wie verwirrend dieser Umstand einwirkt, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden; ein Blick auf Raverty's Paštō-Wörterbuch ist hinreichend, jeden davon genügend zu überzeugen. Ich habe daher hier nachzuhelfen gesucht, und die Tenuis durch drei Punkte über چ̇, wie bisher üblich, und seine Media durch zwei übereinanderstehende Punkte unterschieden, und mit diesen diakritischen Zeichen auch verschiedene Paštō-Handschriften für mich abschreiben lassen. Die Afghānen lachten zwar im Anfang darüber, dass ein Franko ihr Alphabet verbessern wolle, aber sie sahen bald die Nützlichkeit der angedeuteten Unterscheidungspunkte ein. Diesem Mangel musste auf irgend eine Weise abgeholfen werden, wenn nicht eine beständige Unsicherheit in der Aussprache herrschen sollte;

für den Eingebornen ist die Schwierigkeit freilich nicht so gross, als für den Fremden, weil er das betreffende Wort von selbst recht aussprechen wird, aber die wissenschaftliche Genauigkeit verlangt eine scharfe Abgränzung der Tenuis von der Media, sonst könnte man ebenso gut p und b, t und d durch ein und dasselbe Zeichen ausdrücken. Wenn übrigens die von mir vorgeschlagene Bezeichnung der Media dz durch ج ungeschickt oder unbequem vorkommen sollte, der mag sich selbst helfen, wie es ihm gut dünkt.

ج ist fast durchgängig eine Erweichung von چ (+ج) sowie ج von ج (+ج), wie die Etymologie deutlich zeigt, z. B. Paštō: چمتای *čamtai* s. f. Ein Löffel, pers. چمچه ; چرخ *čarxh*, Adj. einzeln, Sindhi छड़हो *čarhō*; چير *čapar*, ein Strohdach, Sindhi छपरु ; چاري *čārī*, ein Spinn, Sindhi चारी . چاله s. f. *čāläh*, ein Spinnennest, Sindhi जारो *čārō*; چوان , Adj. *čvān*, jung, pers. چوانی *čōlāf* s. f. ein Ranzel, Sindhi भोली *jhōlī*. ج wechselt häufig mit ز , z, mit dem es der Aussprache und der Ableitung nach verwandt ist, z. B. چندگیر *čandگیر*, Kette, oder چرخ pers. چرخه oder رانه s. f. das Kinn, pers. چرخ oder زور *zavr*, Kummer. Auch ursprüngliches kh (ख) ist durch Erweichung und Uebergang in die Media ($\text{kh} = \text{ch} = \text{jh} = \text{j} = \text{ğ}$) in ج verwandelt worden z. B. چداله *čīdāläh*, Frau, Sansk. सखी .

ز ist seiner Aussprache nach identisch mit dem persischen ز ; es wird wie j in *jour* oder s in dem englischen Worte *pleasure* ausgesprochen. Im Paštō, sowie im Persischen, ist es eine Erweichung von چ , und wird auch von den östlichen Stämmen meistens als ج gesprochen; die *pałizā* im mittleren Afghanistan sprechen es noch weicher als ز z aus. Z. B. Paštō زب s. f. *žabūh*, Zunge, Sindhi जिभ *jibha*, Sansk. जिह्वा ; زنی s. f. *žāf* Bogenschwe, Sindhi जिहु , pers. ز ; زوری s. f. *žavariāh* Blategel, Sindhi जौर *žaura* (pers. زور); man schreibt und spricht daher häufig ز oder ج , z. B. زکړل *vāžlāl* oder وژل *vāžlāl*, tödten. Daher wird auch häufig das pers. ز ($= \text{ج}$) im Paštō in ز verwandelt,

z. B. زَمِي a. m. Zamai, der Winter, pers. زم, Zend sima, Sansk. हिम, so besonders in dem Suffix زَنْ = pers. زَنْ, wie غَمَزَنْ = pers. غَمَزَنْ, betrübt, das aber auch wieder جَنْ geschrieben und gesprochen wird, z. B. مَكْرَجَنْ makarjan, betrügerisch, statt des gewöhnlichen مَكْرَزَنْ.

Der Sibilant ȝ ȝ ist der Aussprache nach von dem vorangehenden ȝ ȝ nicht wesentlich verschieden; wenigstens ist es mir nicht gelungen, ein festes Merkmal der Unterscheidung der Aussprache herauszufinden. Wenn Herr Raverty, der übrigens nur kurze Zeit in Peshawer gewesen ist, die Aussprache von ȝ dahin bestimmt, dass es etwas härter als ȝ klinge, so wird damit auch nicht viel anzufangen sein. Ich verweise auf das einfache Factum, dass die heutigen Afghanen den Unterschied in der Aussprache zwischen ȝ ȝ und ȝ ȝ selbst nicht mehr anzugeben wissen; ich habe es an den notwendigen Nachforschungen nicht fehlen lassen, aber von Niemand eine genügende Auskunft erhalten. Man darf auch nur einigermaßen mit Peshō-Handschriften vertraut sein, um zu wissen, dass ȝ und ȝ vielsseitig verwechselt wird. Ein sicherer Führer sind darin nur die alten Handschriften; in den Manuscripten neueren Datums herrscht eine völlige Confusion in Betreff dieser beiden Buchstaben. Doch kann darüber kein Zweifel obwalten, dass früher, als das Peshō-Alphabet festgestellt wurde (was gewöhnlich dem Äzund Darvūzah zugeschrieben wird), ein fühlbarer Unterschied zwischen diesen beiden Sibilanten im Bewusstsein des Volkes vorhanden gewesen sein muss, sonst wären gewiss keine besonderen diakritischen Zeichen für jeden der beiden Zischlaute erfunden worden. Da keine sicheren Führer auf diesen dunkeln Gängen uns zu Gebote stehen, so können wir nur durch die Etymologie einigermaßen die Natur und Entstehung dieses Zischlantes erklären.

Wir haben schon oben, unter den Gutturalen, gesehen, dass der fragliche Zischlaut ȝ ȝ im Osten Afghanistans immer wie g (g) gesprochen, und nur der Etymologie nach von dem gewöhnlichen ȝ g unterschieden wird, während im Westen (in Kandahār, Herāt) die Aussprache ȝ vorherrschend geworden ist. Ähnliche Lautübergänge finden sich auch schon in den semitischen Sprachen, z. B. das Hebräische gamal (Kameel) wird im Arabischen jamal, erweicht gyamal und endlich zamal. Ganz dem entsprechend hat die Aussprache des ȝ im Peshō die folgenden drei Stufen durchlaufen, z. B. in den transitiven Zeitwörtern wird die Endung des Praesens Sing. I. Person folgendermaßen ausgesprochen: im Osten

ēgam, im mittleren Afghānistān (von den غلجی ɣalzī etc.) Ējam, im Westen ējam. Es liegt also überall, so weit sich die Aussprache etymologisch verfolgen lässt, ein ursprünglicher Palatal (ج) zu Grunde; desshalb haben wir auch vorgezogen g mit dem Palatalstrich (und ebenso ž) zu schreiben. Im wesentlichen sind daher beide Laute, j und ž, identisch, nur scheint j ursprünglich eine rein palatale Aussprache gehabt zu haben (mit nachschlagendem y), also etwa wie gy, žy, was sich aber nach und nach wieder verwischt hat, so dass in vielen Fällen nicht mehr recht zu unterscheiden ist, was die ursprüngliche Schreibweise gewesen ist; man schreibt z. B. ژوند žvand oder ژوند žvand (gyvand) Leben, ژواژ žvaž oder ژواژ žvaž (gyvaž) Tumult; ژواک žvāk oder ژواک žvāk, Leben; ژالای žalaī oder ژالای žalaī, Hagel. Diese Verwechslung beschränkt sich jedoch auf bestimmte Fälle; sonst wird j und ž bestimmt unterschieden, und es ist nur Unwissenheit der Abschreiber oder Fahrlässigkeit, wenn beide Buchstaben mit einander vermengt werden. Dass dem Zischlaute j ž (resp. ž) ein ursprüngliches ج zu Grunde liegt, lässt sich in den meisten Fällen noch sicher nachweisen, z. B. جغ žay, Geräusch, Sindhi झक, das Toben des Windes; ژوند žvand, Leben, pers. زند (j = ج) Sansk. जीवन. Aber auch ž und s sind theilweise im Paštō in j verwandelt worden, z. B. ژواژ žvaž Tumult, Aufregung, pers. جوش, Sansk. क्षोभ; زند ždaī, stellen, Sansk.-W. स्था; ژواژ žvaž (gyvaž) Ohr, pers. گوش.

3. Die Cerebralen.

Ganz charakteristisch für die sprachliche Classification des Paštō sind die Cerebrallaute, welche sich in demselben noch vollständiger (natürlich mit Ausnahme der Aspiraten, welche das Paštō überhaupt nicht kennt) erhalten haben, als in den neueren indischen Prākṛit-Dialecten: denn das Paštō hat, was äusserst merkwürdig ist, auch noch einen cerebralen Sibilanten bewahrt, der schon im alten Pālī und Prākṛit verschwunden ist. Durch diese Cerebrallaute ist das Paštō eng mit seinen Schwestersprachen dem Sindhi und den verschiedenen sich über die Indusländer erstreckenden Jat-Dialecten verbunden, aus denen sich fast jedes Paštō-Wort,

das einen Cerebral enthält, mit Leichtigkeit ableiten lässt; z. B. Paštō **ټول** *tol*, Adj. alle; Sindhi **ٽولو** Gesellschaft, Versammlung; **ٽپار** *tapar*, Familie, Sindhi **ٽپڙو**; **ٽنگو** *tangū*, Geld, Sindhi **ٽڪو**; **ٽوڙو** *kōṭāh*, Haus, Sindhi **ڪوڙي**; **ٽار** *tar* Betrüger, Sindhi **ٽارو**. Das Paštō zeigt überhaupt schon so grosse Vorliebe für die Cerebralen, dass häufig ursprüngliche Dentale in Cerebrale verwandelt werden, z. B. **ٽوپاک** *tōpak*, Muskete (pers. **تفنگ**, Sindhi noch **توپانگو**) Diminutiv von **ٽوپ** *top*, Kanone, Hindustāni **توپک** *tōpak*.

ټر *ṭar* Furcht, Sindhi Inf. **ټرڻو** *ṭarānu* sich fürchten; **ټڪال** *ṭakāl*, Hungersnoth, Sindhi **ټڪالو** (Sansk. **दुष्काल**); **ټوب** *ṭūb*, Adj. untergesunken, Sindhi Inf. **ټوبڻو** *ṭubānu* unter sinken; **ټڙو** *ṭṛūh*, eine Lampe, Sindhi **ټڙي**; **ټر** *ṭer*, Adj. viel, Sindhi

ټر Haufen; **ټال** *ṭāl* Schuld, Sindhi **ټال**. Herr Raverty umschreibt die Cerebrallaute durch Verdoppelung und einen unter den Buchstaben angebrachten Strich, z. B. *tt*, statt *t*, *dd* statt *d*, was auf einer völligen Verkennung des Wesens dieser Laute beruht.

Merkwürdig ist die doppelte Aussprache von **ټي**; es wird, wie schon unter den Gutturalen bemerkt worden ist, im Osten wie ein tief gutturales **ṭ** gesprochen, während es im Westen ein cerebraler Zischlaut (**ṣ**) geworden ist. Aehnliches jedoch weist schon das Sindhi, sowie die übrigen indischen Dialecte, auf; im Sindhi z. B. das uns für das Paštō so ziemlich massgebend sein kann, wird das Sanskritische **ष** entweder in **ख** *kh*, oder in **छ** *ch*, oder auch in ein einfaches **स** *s* verwandelt (vergleiche mein: Lautsystem des Sindhi §. 5, c). Im Paštō nun hat sich die doppelte Aussprache **ṭ** (= **ख**) und **ṣ** festgesetzt, und unter diese Regel ist auch der ursprüngliche palatale Sibilant (**श**) des Sanskrit und Zend subsumirt worden.

Seiner Etymologie nach entspricht daher das Paštō **ټين**

a) dem Sanskritischen cerebralen **ṣ**, wie z. B. Paštō: **ټينر** *ṭinār*, Stadt, pers. **شهر**, Zend **ṣōithra**, Sansk. **क्षेत्र**; **ټايسټ** *ṭāist*

(χ' äist) Angemessenheit, pers. شایستی; nach Vallers von einer Zend-W. kshlī; vergleiche jedoch damit Bopp, Vergleichende Grammatik I, p. 54: اویں (ōy) Kameel, Sindhi उधु ūḥu, Sansk. उधु.

Noch häufiger entspricht ی einem ursprünglichen palatalen Sibilanten, z. B. ښاخ ẓāḥ (χ' āḥ) Ast, pers. شاخ, Sansk. झाखा; خواجہ xwāḡh (χ wāḡ'h) Schwiegermutter, Sindhi समू, Sansk. श्वश्रू (pers. خوشداین); ښه ẓah (χ' ah) gut, Sansk. शुभ, pers. خوب Inf. پښتیندل poḡtēdāl (poḡ'tēdāl) fragen, pers. پرسیدن, Sansk. पूछ, Zend perē.

Auch ursprüngliches स ist so im Puḡtō in ی verwandelt worden, z. B. ښځه ẓēḡh, Frau, Sansk. सखी.

In andern Fällen hñwiederum scheint ی ein euphonischer (allerdings aus ursprünglichem स entstandener) Vorschlagslaut zu sein, wie z. B. ښځه ẓēḡh, Fuss (versetzt auch پیځه pēḡh), wo die verwandten Dialecte keinen Zischlaut kennen; Sansk. पाद, Zend pādha, pers. پا. Es lassen sich aber solche Fälle möglicherweise anders erklären, wie etwa: pāḥi, pādha, pāḥa (nach der allgemeinen Prākṛit-Regel) pāḥi, und im Puḡtō h = χ = pḥah.

Sehr häufig wird im Puḡtō das nepersische ی aus reiner Neigung zu einer tieferen, rauheren Aussprache, wie es scheint, in ی verwandelt. Die Beispiele dafür finden sich häufig, wie ښاد ẓād, fröhlich, pers. شاد; ښکار ẓkār, Jagd, pers. شکار; دښت dāḡt, Wüste, pers. دشت.

Das cerebrale ی u des Puḡtō entspricht ganz dem Sindhi ए (ē) und wird sehr hart gesprochen, so dass es in vielen Puḡtō-Handschriften durch ځ bezeichnet wird, was aber als eine inconsequente Schreibweise nicht zu billigen ist, da es ein einfacher, kein zusammengesetzter Mitlaut ist. In der Anwendung dieses cerebralen u folgt das Puḡtō nicht immer der Spur der verwandten Idiome, sondern es hat nach eigenem Gutdünken bald das cerebrale Sindhi ए wieder in ein dentales verwandelt, bald umgekehrt

ein dentales in ein cerebrales, z. B. Paštō: پښت bap (auch بنه ban geschrieben) Wald, Sindhi वनु; وَن s. f. vanib, Baum, Sindhi dagegen वणु vanu; بڻيڻ banigh, ein Händler, Kaufmann, Sindhi वाणयो: جڻيار ɟaŋjār Besprengung (mit Wasser), Sindhi Inf. छिणकणु; ڇڻه ɟaŋh Hülsefrucht, Sindhi चखो; ڇڻل ɟaŋal (oder ڇڻيل geschrieben) schätzen, berechnen, Sindhi गिरहणु; منڊاڻو mandāṇo (oder مڻڊاڻو) ein Nährstock, Sindhi मांधाखी. In anderen Fällen jedoch muss die Schreibweise ɟ nur als ursprünglich festgehalten werden, indem r der ursprüngliche Mitlaut, und n nur ein eingeschobener Nasal ist; darüber kann jedoch im einzelnen Falle nur die Etymologie entscheiden, z. B. Paštō: ځير Adj. dieht, Sindhi घाटो (ghātō = gāṭō = gādō = gārō, mit Ausstossung des medialen ā und Einschlebung eines Nasals = gaur); ماڻهو māṇhau Haus, Sindhi माही māī.

Ursprüngliches p (ण) geht im Paštō auch leicht in ɟ r über, da beide Mitlaute einander in der Aussprache sehr nahe kommen, z. B. منځر mangar, Wange, Sindhi मुंघिणु; doch findet sich daneben auch منځير mangair.

Das cerebrale r ɟ des Paštō entspricht ganz dem in den neu-indischen Dialecten so beliebt gewordenen ɟ r (ञ), welches, wie schon seine Basis zeigt, aus einem ursprünglichen ɟ d entstanden ist. Im Gebrauche dieses cerebralen r stimmt das Paštō im allgemeinen mit seinen Schwestersprachen überein, doch verfolgt es auch in einzelnen Formen seinen eigenen Weg, z. B. Paštō: پردو pardō s. f. pardah, Vorhang, pers. پرده, Sindhi auch schon पड़दो pardō; ږاي ɟrai, s. m., Sommer, Sindhi: आइहडु ɟrahru, die heisse Jahreszeit; لوڻير ɟunir, Fuchs, Sindhi: लोवडु ɟvaru; مار mar, Adj. todt, Sindhi dagegen: मरणु Inf. sterben; ڙو ɟro s. m. ɟrah Herz, Sindhi हिधो, Sansk. हृद्; ٽکر tukr ein Stück, Sindhi टुकर ɟukaru.

4. Die Dentalen.

In Betreff der Dentalen ist nur wenig zu bemerken, da sie wenig Besondres oder Eigentümliches darbieten.

j wird wie das Englische z ausgesprochen und ist ein ursprünglicher Paštō-Mittant. Es ist, soweit sich seine Etymologie verfolgen lässt, entweder aus ج j erweicht, wie z. B. زبه zabāh Zunge (mit ز wechschelnd); زای zāe od. زای zai od. زوی zōe Sohn, pers. زاده , Sansk. जन्, जात ; زگر zgar, Leber, pers. جگر (Sansk. यकृत , j=y); زمکه zmakāh, Erde, pers. زمین , Zend zema, Sansk. $\text{ह्मा} = \text{ज्म}$; oder aus ursprünglichem स (श und ष) verschärft worden, wie زار zar, tausend, pers. حزار , Sansk. सहस्र ; زار zar, Adj. schnell (neben زغرد zyard = pers. حلد , welches der Etymologie nach mit زار identisch ist) Sindhi सिखु , Sansk. शीघ्र ; oder es ist aus ursprünglichem ह entstanden, durch das medium des Zend, wie زار zar Herz, Zend: zerdhiya (Sansk. हृदय); زار zar, Gold, pers. ditto زر , Zend zara, Sansk. हिरण्य .

Ein Lieblingslaut des Paštō ist j l geworden, das für viele Dentalen substituiert wird. Am häufigsten wird l für n gebraucht, so durchaus in der Infinitiv-Endung, statt eines ursprünglichen ن (vergleiche damit die Bildung des Infinitivs im Sindhi; Sindhi Stammbildung § 23. II), z. B. کرل kral thun, Sindhi करण , pers. کردن ; لندل landal, Adj. klein, Sindhi ننډو nanḍō; جل jal Mädchen, statt جن jun, was aber auch noch im Gebrauch ist (Sansk. जानि). l wird auch für i (d) substituiert, wie پلار plār, Vater, pers. پدر , Sansk. पितर . l wird auch euphonisch vorgesetzt, besonders vor das labiale v, z. B. لوار lvārāh, alle, statt وار vārāh, Hunger, statt وار (was aber nicht in Gebrauch ist), von واږی vafai, Adj. hungerig; euphonisch scheint es auch in سوار svarāh das Reiten, zwischen die Wurzel (سور) und das

Abstract-Suffix *f* eingeschoben zu sein, obschon mir für eine derartige Einschübung keine weiteren Beispiele vorgekommen sind.

Wie in so vielen andern Sprachen, so wird auch im Paštō *l* und *r* vertauscht, z. B. Paštō رڼی *raṅi*, Verwandtschaft, Sindhi लगो *laḡo*, verwandt.

3. Die Labialen.

Es ist charakteristisch für das Paštō, dass es im Gegensatz zum Pārsī und dem Neupersischen kein *f* kennt. *ف* wird zwar wohl geschrieben, sogar in acht afghänischen Wörtern, wie z. B. der Name des bekannten Räuberstammes آفریدی *āfrīdī* meist mit *f* geschrieben, aber von den *āfrīdīs* selbst hartnäckig *āprīdai* gesprochen wird. Wir dürfen daher wohl behaupten, dass *f* ein dem Paštō fremder Laut ist, und auch in Worten persischen und arabischen Ursprunges durchgängig wie *p* ausgesprochen wird, wenn schon die ursprüngliche Schreibweise beibehalten worden ist.

Es ist diese ein weiterer wichtiger Berührungspunkt mit den indischen Sprachen, der nicht zu übersehen ist.

د bildet im Paštō mit einem voranstehenden Vocale nicht immer einen Diphthongen, sondern wird sehr häufig auch in diesem Falle als ein Mitlaut gesprochen, z. B. خور *ḡavr*, Kummer; آوځان *āvḡān*, ein Afghāne; آوړدل *āvṛdai*, hören; تاور *tauv*, Salte oder Schmir; ebenso سېر *sēv* Apfel, pers. سیب *sīb* (*sēb*); سېوری *sēvrai*, Schatten.

§. 2.

Häufung und Versetzung der Mitlaute.

Das Paštō, als eine rauhe Gebirgssprache, häuft im Anfange eines Wortes zwei Consonanten, wie welches im Persischen oder den indischen Sprachen eine reine Unmöglichkeit wäre. Am häufigsten wird so ein Zischlaut (als erster oder zweiter Laut) mit einem andern Mitlaute zusammengesprochen, z. B. سکور *skōr*, Holzkohle; پښول *psōl*, ein Halsband von Gold- oder Silberfäden; ښځین *ḡḡn*, ein Hirte; څڅه *ḡḡḡḡ*, nutzloses Geschwätz; ځکول *ḡkul* Kase; پځه *ḡpāḡ* Fuss, oder پځه *ḡpāḡ*; ځدل *ḡdai* setzen, stellen; ځده *ḡdāḡ*, Adj. erinnert, gewusst; زمکه *zmākāḡ*, Erde.

زغور | zğōr |, erhalten; خواب | xwāb, Adj. jung; خنبل | xñbl, trinken; oder eine Liquida wird mit einem andern Mitlaute verbunden, was für unser Ohr oft hart klingt, z. B. ملا | mlā, die Lende; مزوی | mzarai, ein Tiger; مرل | mryl, sterben; نمر | nmar, Sonne; نږو | nžōr, Schwiegertochter; نمازل | nmāzyl, ernähren; روځ | rvač Tag; رځمېدل | rjāčmēdyl sich wälzen, oder: رځېدل | rjāčdyl, Lautgruppen, die ein Europäer nicht ohne Mühe hervorbringt.

Ebenso häufig sind im Pashto die Versetzungen von Mitlauten, besonders der Zischlaute und der Labialen, um durch deren Voranstellung die harte Aussprache zweier Mitlaute im Anfange eines Wortes zu erweichen, z. B. کځل | kčal (xčal) ziehen, statt کځل | kčal (kxčal), pers. کشیدن; پیښه | pēšh Fuss, statt پیښه | pēšh (vergleiche jedoch das §. 1 über dieses Wort gesagte); زېږه | zbarg, gross, pers. بزرگ | buzarg; سپرلي | sparhai, Frühling, statt پسرلي | pšarhai; روځ | rvač, Tag, statt روځ | rvač, pers. روز.

§. 3.

Das Vocalsystem des Pashto.

Nichts kann unrichtiger sein, als wenn Herr Raverty in seiner Grammatik S. 4 behauptet, das Pashto habe die drei Vocale a, i, u und deren Längen ā, ī, ū, wie das Persische und Arabische. Dabei will er auch noch eine Verwandtschaft mit dem Zend und Sanskrit herausfinden, indem er auf der angeführten Seite bemerkt, dass die Consonanten ا, و, ی in alten Handschriften oft für die gewöhnlichen arabischen Vokalzeichen gebraucht werden¹⁾. Die letztere Bemerkung ist so falsch, wie sein erster Satz, dass das Pashto nur drei Vocale habe; er hat sich hierin, gegen sein besseres Wissen und Gewissen von seinen Munshi's irre leiten lassen, die natürlich, als Mahomedaner nur die arabisch-persische Terminologie kennen.

Nirgends tritt die Mangelhaftigkeit des arabischen Vocalsystems, sofern es auf ärische Sprachen angewendet worden ist, deutlicher zu Tage, als im Pashto, das einen ungewöhnlichen Reichthum an Vocalen aufzuweisen hat. Die gewöhnlichen arabischen Vokalzeichen,

1) Herr Raverty verspricht zwar, diese Verwandtschaft mit dem Zend und Sanskrit „more fully“ an einem andern Ort zu erklären; es ist sehr aber bis jetzt diese Erklärung nie zu Gesichte gekommen.

sind daher nur unmassgebliche Führer, und in Ermangelung von genaueren Vocalzeichen ist der Lernende ganz auf sein eigenes Ohr angewiesen, ein Umstand, welcher der schriftlichen Aneignung dieser Sprache grosse Schwierigkeiten in den Weg legt. Es muss daher dankenswerth anerkannt werden, dass Herr Raverty in seinem Wörterbuch überall eine lateinische Transcription den Paštō-Vocabeln beigefügt hat, so übel gewählt auch dieselbe ist.

Wir lassen hier zunächst eine Uebersicht des Paštō-Vocal-systems folgen:

ā	ā
ē, ē,	ū, ū
ī, ī,	ū, ū
ai,	au.

1. Die Vocale ā, a, ā.

Das Paštō hat einen ganz unbestimmten Vocalanschlag, wie ihn meines Wissens nur die Kāfirsprache in der dortigen Gegend aufzuweisen hat (vgl. meine Abh. Ueber die Sprache der sogenannten Kāfirs im Indischen Caucasus, in dieser Ztschr. Bd. XX, 377 ff. Er entspricht dem Englischen u in but, mit dem Unterschied jedoch, dass er noch flüchtiger und unbestimmter gesprochen wird, so dass er fast dem hebräischen Schwa gleichkommt. Dieser äusserst flüchtige Vocalanschlag ist dem Paštō so wesentlich, und so wenig mit dem kurzen a zu verwechseln, dass seine Nichtbeachtung die grösste Confusion erzeugen muss. Die Afghānen sind sich auch dieses Unterschiedes so lebhaft bewusst, dass sie denselben in einzelnen Fällen, wo es auf Deutlichkeit ankommt, besonders in Worten, die auf finales * h endigen, die je nach dem Endvocale, mit dem sie gesprochen werden, masculina (ah) oder feminina (ih) sind, oder gar, wie in den Participien des Aorist, plur. masc. (ah) oder fem. sing. (ih) sein können, durch überschriebenes Hamzah hervorzuheben bemüht gewesen sind. Viele Missverständnisse würden dadurch beseitigt, wenn dieses ā durchweg durch überschriebenes Hamzah bezeichnet würde, was die Afghānen zwar gewöhnlich unterlassen, weil sie es als dem Leser bekannt voraussetzen, für den Europäer jedoch ein absolutes Bedürfniss ist. Im Folgenden werden wir diesen Vocalanschlag in der lateinischen Transcription regelmässig hervorheben. Es muss auch anerkannt werden, dass Herr Raverty in seinem Paštō-Wörterbuch (in der Grammatik erwähnt er ā nur gelegentlich der Participia des Aorist, wo es allerdings nicht zu umgehen ist, sonst aber ignorirt er es durchaus, als ob es von keinem grammatischen Belang wäre) diese flüchtige Aussprache ziemlich genau notirt hat; er scheint erst später auf dessen grosse Bedeutung aufmerksam geworden zu sein. Wie wichtig diese Unterscheidung ist, mag aus folgenden Beispielen ersehen werden; خړ x̄r, Bd. XXI.

Eael, عَءَل zur Schnarchen; كَر kār, Pflügen, كَر kar Diarrhöe, مَت met Schnelligkeit, مَت met, der Arm (vom Ellbogen anwärts); پَء پَء, eine Kopflast, پَء پَء, ein Haufen Leute, eine Bande; كَر kār Sing. fem. gethan = facta; كَر kār, plur. masc. = facti. Dieser Unterschied zwischen dem kurzen a und dem Vocalanstoß ą tritt auch an dem Plural gewisser Worte, wie wir später sehen werden, zu Tage, wo dessen genaue Beachtung von grosser grammatischer Wichtigkeit ist, z. B. سَخَر szār, Stein, plur. سَخَر szār, Steine; مَء mayan, ein Liebhaber, plur. مَء mayan; پَء پَء sadōnak, ein Hermaphrodit, plur. پَء پَء sadōngk.

Ueber lang a ist nichts besonderes anzumerken.

2. Die Vocale ö, ę.

Beide Vocale, sowohl kurz wie lang e, sind im Paštō ursprünglich und nicht eine dialectische Aussprache für ı oder ı̄; es stimmt darin ganz mit den indischen Idliomen überein. Aber leider tritt auch hier wieder die Mangelhaftigkeit des adoptirten arabischen Systems hindernd in den Weg, da das Arabische weder für ę noch für ę ein Vocalzeichen besitzt, und die Afghānen es auch nicht der Mühe werth geachtet haben, besondere Vocale dafür zu erfinden. So wird ę einfach durch Kasr (ـِ) und ę durch ے geschrieben; eine unendliche Verschiedenheit in der Schreibweise ist dadurch erzeugt worden, dass kurz und lang e nicht immer bestimmt durch Kasr oder ے unterschieden worden sind: man schreibt promiscue kurz ę entweder einfach mit Kasr, oder mit ے, während lang ę immer mit ے geschrieben wird; man darf daher in dieser Beziehung auf die Schreibweise gar kein Gewicht legen, sondern muss einfach seinem Ohr folgen, um ę oder ę herauszufinden.

Im allgemeinen mag folgende Regel als Richtschnur gelten: e ist immer kurz am Ende eines Wortes, sei es mit einfachem Kasr oder ے geschrieben, z. B. كَء kār, in, ebenso كَء kār geschrieben; پَء پَء pānd, vor, oder پَء پَء geschrieben; بَء bānd, auf, oder بَء بَء. ۛۛۛ ۛۛۛ Adj. gross (nie ۛۛۛ geschrieben); ۛۛۛ ۛۛۛ Sohn (nie ۛۛۛ). كَء kār, fem. oder كَء kār, fem. vom Part. Perf. كَء kār, gethan.

Lang ist e immer im Plural der Feminina auf ۛۛ, z. B.

نِسَاءً *nešāʿ*, Frauen, von نِسَاءً *nešāʿ*, Frau; ferner in der Mitte eines Wortes, wenn mit ي geschrieben, z. B. دِيْوَا *dīwā*, Lampe; لَيْوَا *līwā* m. Wolf.

Nach dem Stand der jetzigen arabischen Vocalisation kann ē und ī schlechtweg nicht unterschieden werden, ausser man würde für ē ein eigenes Vocalzeichen erfinden, was seine Schwierigkeiten haben würde; lang ē jedoch haben wir von ī dadurch zu trennen versucht, dass wir ē durch ein verticales Kasr (ي) andeuten, während wir für ī die gewöhnliche Schreibweise (ي) beibehalten. Dadurch ist wenigstens Einem Uebelstande abgeholfen; das gleiche haben wir auch im Sindhi mit Erfolg gethan.

3. Die Vocale ō, ȳ.

Wie ē und ī, so sind auch ō und ȳ im Paṣtō ursprünglich. Aber wir haben auch hier mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen, aus Mangel an passenden genauen Vocalzeichen, da in der Schrift ō von u (و) und ȳ von ū (و) nicht unterschieden werden kann. Es giebt daher auch hier keinen sicherern Führer, als ein geübtes Ohr, zumal da ō und ȳ, gerade wie ē und ī, am Ende der Worte promiscue geschrieben werden, während in der Mitte eines Wortes lang o immer durch و bezeichnet wird. Es gilt auch hier im allgemeinen die Regel, dass o am Ende eines Wortes, sei es durch einfaches Pā (و) oder durch و bezeichnet, kurz ist, weil der Accent im Paṣtō durchgängig auf der ersten Sylbe liegt, sofern nicht ein langer Vocal denselben an sich zieht, wie aber auf der letzten, auch wenn der Accent in Folge der Declinations- oder Conjugationsverhältnisse weiter nach hinten gerückt wird; z. B. مَنْدَلَو *mandalaw*, Rührstock, auch مَنْدَلَو geschrieben; دَلَرَو *dalārō* Gen. Plur. von لَار *lār*, Weg; دَاوَنَان *da dānān* Gen. Plur. von اَوِي *āwī*, Kameel, Nom. plur. اَوَان *āwān*; Gen. plur. دَاوَنَانَو *da dānānō*. Man könnte daher auch sagen, dass in solchen Fällen das finale o anceps ist, gerade wie e, weil es zwar gewöhnlich mit و geschrieben wird (also der Schreibweise nach als lang zu betrachten wäre), aber doch den Accent nicht hat, und daher für das Ohr nothwendig kurz klingt. In der Mitte eines Wortes kommt es rein auf das Ohr an, ob — als ō oder als ȳ gesprochen wird, z. B. رَوَا *rōwā* sprechen (nicht vawā, wie Raverly es anführt). Lang ō und ū jedoch werden in der Mitt

eines Wortes bestimmt unterschieden, da beide im Paštū, so wie in den Präkritisprachen Indiens als ursprüngliche Vocale gelten; sie werden daher auch in der Aussprache nie verwechselt. Um ō und ū abzugränzen, haben wir, mit dem Zeichen (و) versehen, was leicht anzubringen ist, während ū wie gewöhnlich (و) geschrieben wird; z. B. سَو sōr Adj. kalt; دِږږني dīdai Brod (Hindustāni رَوَی rōī, hingegen دِږږه dīdāh, die Lenden), خَو Adv. xō, gewiss (hingegen خُو xū Zündschwamm).

4. Die Vocale i, ī, ū, ū.

Diese Vocale werden im Paštū, wie gewöhnlich, ausgesprochen, und bedürfen daher keiner weiteren Erörterung.

5. Die Diphthonge ai und au.

Der Diphthong اِي ai wird im Paštū nicht breit (wie ai in Waise), sondern scharf zusammengezogen ausgesprochen, so dass er eher unserem deutschen ei in „Weise“ entspricht. Wir haben es jedoch vorgezogen, denselben durch „ai“ wiederzugeben, um der ursprünglichen Schreibweise nahe zu kommen. Raverty hat ihn in seinen Schriften durch aey transcribirt, worüber ich jedoch nie ins Klare habe kommen können: denn, wenn aey nach englischer Weise ausgesprochen werden sollte, wäre diese Bezeichnung ganz verfehlt. Z. B. سَرای sarai, ein Mann; ځای ځای talai, ein Fingerring; بگلې buglai, ein Storch.

Nicht mit ai zu verwechseln ist a-ī, welches letzteres kein Diphthong ist, sondern getrennt a-ī zu sprechen ist; es wird daher 'a' auch immer durch ein Hamzah von ī getrennt, z. B. ځینې ځینې jīnai Mädchen; پاښتې paštai eine Rippe.

Der Diphthong au kommt in echten Paštū-Wörtern selten vor, wie z. B. کونډې kundaī eine kleine Muschel; کونډو kanntar, Taube; بالو balau, ein kleiner Wetzstein (für Rasirmesser); gewöhnlicher in Fremdwörtern, wie دولت dāulat, Reichthum; فوج fauj (panj) Heer. Im Paštū wird au gewöhnlich in ō (wie im Sindhi) oder in av verwandelt, z. B. توبه tōbāh, Reue (arab. تَوْبَة); روشن rūšan, helle (pers. روشن); اولاد ōlad Kinder (arab. اَوْلَاد) oder avlad. Au

wird so in *ā* gedämpft, wie *قَام* oder *کَام* *qām* oder *kām*, Stamm, Sippe (arab. *قَوْم*).

II. Die Stammbildung des Paštō.

§. 4.

I. Von den Endungen der Nomina.

I. Masculina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Die vocalische Endung des Sanskrit-Präkrit *ओ* (*ō*), wie sich dieselbe noch zum grossen Theil im Sindhī (*ū*, *ō*) erhalten hat, ist im Paštō schon durchgängig abgeworfen worden, und die meisten reinen Paštō-Nomina endigen auf einen Mitlaut aus; das gleiche ist auch schon im Panjābī und Hindī eingetreten (vergleiche meine Stammbildung des Sindhī § 21. I.), z. B. Paštō *پلار* *plār* Vater; *کور* *kōr* Haus (Sindhī *घर*); *کال* *kāl*, Jahr (Sindhī *काल*); *سیند* *sīnd*, Fluss (Sindhī *सिन्धु*).

Alle Paštō-Worte, welche auf einen Mitlaut endigen, sind aus den eben bezeichneten Gründen masculina; eine Ausnahme machen nur diejenigen Nomina, welche an und für sich ein weibliches Wesen bezeichnen, ohne Rücksicht der Endung, z. B. *مور* *mōr*, Mutter; *خور* *xōr*, Schwester; *لور* *lōr* Tochter etc. Ferner eine kleine Anzahl von Nomina, welche jetzt im Nom. Sing. ihre vocalische weibliche Endung abgeworfen haben, dieselbe jedoch in den obliquen Casus wieder zu Tage treten lassen; s. unten.

2. Themata auf *ai*.

Die Endung *ai* entspricht der Sindhī-Endung in *ō* (Sansk. Prāk. *ō*); sie hat sich in vielen Themata erhalten, gerade wie im Sindhī, ohne dass sich darüber ein bestimmtes Gesetz auffinden liesse, warum die ursprüngliche Endung *ō*, Paštō *ai*, in gewissen Formen erhalten, in andern dagegen abgeworfen worden ist. Im allgemeinen jedoch habe ich beobachtet, dass wo das Sindhī die Prākrit-Endung *ō* in *u* verflüchtigt hat, das Paštō dieselbe, im Verein mit dem Panjābī und Hindī, gänzlich abgeworfen hat; und in solchen Formen, wo das Sindhī die Endung *ō* festgehalten hat, dieselbe fast durchgängig im Paštō in *ai* umgewandelt worden ist, jedoch mit manchen Ausnahmen und Eigenthümlichkeiten. Z. B.

Pāṣtō ستورن stōrai, Stern; Sindhī तारो (pers. ستارو), kūhai, Brunnen, Sindhī jedoch खूह khūhu; ताली talai, die Sohle eines Schuhs, Sindhī तलो talō; गेंडो gēndai, Rhinoceros, Sindhī गेंडो gēndō; हाडल haḍal Bein (von Thieren), Sindhī हडो haḍō; लल्लो Adj. lallai, klein, Sindhī नंदो nandhō.

Die Endung ai entspricht ferner der Sindhī-Adjectiv-Endung i, z. B. Pāṣtō عرونی Adj. eigensinnig, Sindhī होडी hōḍī.

3. Themata auf ā.

Die Endung ā=ō hat sich im Pāṣtō in einer geringen Anzahl von Nomina erhalten, die aber fast ohne Ausnahme aus fremden Sprachen geborgt worden sind, besonders dem Panjābī, Hindi und Persischen, z. B. جولā, Weber, pers. جالā; چالā, oder کاکā kākā (väterlicher) Oheim, pers. کاکā, ein älterer Bruder; Hindi jedoch väterlicher Oheim, wie im Pāṣtō; چورا čūrā, Armspange, Sindhī चूडी čūḍī, Hindi चूड़ा čūḍā; گولā, eine Puppe, Hindi गुहा guḥā.

Auch Adjectiva (die aus dem Hindi, Sindhī oder Persischen geborgt sind) können auf ā auslauten, z. B. Pāṣtō لگیا lagīā angewandt, Hindi लगा lagā; روا, Adj. laufend, passend, pers.

4. Themata auf ō (ū).

Auch die Endung ō (und als Variation davon, jedoch wohl bloss als nachlässiger Schreibweise ū) findet sich noch im Pāṣtō vor, z. B. تاپو tāpō, Insel, Sindhī टापू tāpū; چاپو čapō, ein Plünderer; چارگو čarqā, besser چارگو čarkā Besprengung; بالارō bālārō Augenwimpern; پتارō pitārō Sonnenschein; ساگلارō saglārō, Fischotter.

Auch Adjective können auf ō endigen, wie پیرزō pirzō, Adj. passend; رو, Adj. und Adv. langsam.

Nur sehr wenige Nomina auf ō sind Feminina, z. B. پازخو pāzxo

härzō die Wange; زَنْكُو zāngō, die Wiege; لَامْبُو lāmbū, das Schwimmen; پَافِئُو pāfīō die Sprache der Afghanen.

5. Themata auf āh

Die Endung āh entspricht am nächsten der Sindhi-Endung ā; sie ist wohl von der Feminin-Endung āh zu unterscheiden, ob wohl bei der mangelhaften arabischen Schreibweise beide Endungen äusserlich zusammenfallen; am besten wäre es wohl, die Masculin-Endung āh durch überschriebenes Hamzah von der Feminin-Endung āh abzugrenzen. Z. B. وَدَشْتَه vāṣṭah, Haar; وَاشِه vāṣṣah, Gras; كُوتِه kūṭah, ein Hund (كُوتِه kūṭāh, Hündin); نَيْكِه nīkḥah, Grossvater; تَلِه ṭāh, das Gehen.

Viele Worte werden auch aus Nachlässigkeit und wegen Mangels an einer festen Schreibweise, ohne finales h, und bloss mit anlautendem Fathāh geschrieben, z. B. خَوَارِ xwāṭā Essen; رَانْتَارِ rāntāṭā, Theer; aber diese Schreibweise, die doch an und für sich fehlerhaft ist, sollte vermieden werden, wenigstens in europäischen Drucken, da sie nichts als Confusion erzeugen muss.

Unter diese Classe müssen auch diejenigen Nomina gerechnet werden, welche im Nom. Sing. die Endung āh gänzlich abgeworfen haben, dieselbe jedoch wieder, sobald eine Praeposition vorantritt, und im Nom. Plur., zu Tage treten lassen, z. B. غَلِ ḡl Dieb (statt غَلِه ḡlah), Gen. Sing. دَاغَلِ dā ḡl, oder دَاغَلِ dā ḡlah; غَرِ ḡr Berg (statt غَرِه ḡrah), Gen. Sing. دَاغَرِ dā ḡr oder دَاغَرِ dā ḡrah; Plur. Nom. غَلِه ḡlah Diebe; غَرِه ḡrah Berge.

Die Schreibweise schwankt vielfältig; es wäre aber gut, wenn eine feste Methode eingeführt und ā immer am Ende eines Wortes durch ā, oder etwa durch ā geschrieben würde.

6. Themata auf e (ē)

Die Endung e, welche immer kurz gesprochen wird, obschon sie mit ē geschrieben wird, ist dem Pāfīō ganz eigenthümlich, und findet sich in keinem der verwandten Idiome; z. B. زَوِي zōī Sohn; نُوِي nūī (ein mütterlicher) Oheim; دُوِي dōī Gebrauch; لَای lāī Schlamm; خُدَاē xudāē Gott.

Unter diese Classe gehören auch die Fremdwörter, wie جست و جوی Just-5-jōe das Suchen, Untersuchung.

7. Themata auf i.

Die Endung i wird nur selten für Nomina masc. im Paštō gebraucht; es sind dies meistens Fremdwörter, da die entsprechende Paštō-Endung ai ist. Z. B. قوطائی harjāi ein Vagabund (einer, der überall ist); چاری čari ein Spion, Sindhi चारी; حاجی hāji ein Pilgrim; کُمکي kumakī ein Helfer; هائي hāi ein Elephant, Sindhi हाथी.

Sie finden sich schon mehr bei Adjectiven, z. B. خوندي xundī, Adj. erhalten, beschützt; چوٽي čōṭi, Adj. ungekämmt; ليرى liri, Adj. fern; خوراکي xvarākī, Adj. essbar.

8. Themata auf ā.

Die Endung ā ist im Paštō ziemlich häufig, sowie auch im Sindhi, z. B. ميلو mīlū Bär; نل nā der Nebel; چاکو čākū (oder چاقو čāqū) Federmesser; ټټو ټټū ein kleines, aber stark gebautes Pferd; تماکو tamākū Tabak; کڼډو kaṇḍū ein großes irdenes Gefäß (um Korn darin aufzubewahren).

Nur sehr wenige Nomina auf ā sind Feminina, z. B. بانگو bāṅgū eine weibliche Figur (Pelzmärten) um Kinder zu erschrecken; ميلو gen. com. Bāria.

9. Themata auf au.

Die Endung au findet sich nur in wenigen Paštō-Wörtern; z. B. چو čau ein kleiner Kanai (um Felder zu bewässern); چو Jan Gerste (pers.); لو lau Erndte, Sindhi लोवु. لو lau ein, Adj.

II. Feminina.

Auch bei den Feminin-Endungen läßt sich überall noch deutlich die Verwandtschaft des Paštō mit den indischen Idiomen erkennen; in der That, gewisse Eigenthümlichkeiten desselben

lassen sich, ohne Rückweisung auf die indischen Dialecte, insbesondere das Sindhi, gar nicht erklären.

1. Themata auf ā.

Fast alle Paṣṭō-Wörter, welche auf ā endigen, sind Feminina (natürlich mit Ausnahme von I, 3). Diese Endung entspricht ganz der Sanskrit-Präkrit-Bildung in ā, welche sich in den neueren Prākrit-Dialecten Indiens durchaus erhalten hat; nur hat das Paṣṭō auch hierin seinen eigenen Weg eingeschlagen und die Etymologie ist in vielen Fällen nicht mehr erkennbar, z. B. **ځا** *ṣā*, Diebstahl, von **ځا** *ṣā* Dieb; **روڼا** *rūṇā*, Glanz, von **روڼ** *roṇ* Adj. glänzend; **ټټا** *tanā* Donner; **ټوټا** *ṭuṭā* Schläfrigkeit; **ملا** *mlā* die Lende etc. Ebenso Fremdwörter wie **ډنډا** *duṇḍā* Welt (pers.).

2. Themata auf āh.

Diese Endung umfasst weitaus die meisten Nomina feminina im Paṣṭō, und entspricht der Sindhi-Feminin-Bildung auf ā, welche eine Verkürzung der ursprünglichen Feminin-Endung ī ist (siehe meine Sindhi-Stamm-bildung § 21, 5). Das Paṣṭō folgt jedoch auch hierin nicht striete dem Sindhi, sondern es hat oft nach eigenem Gutdünken das Geschlecht gewechselt, und auch solche Feminina, welche im Sindhi auf ī anlauten, unter die Endung āh subsumirt. Aehnliches hat auch schon das Sindhi im Verhältnisse zum alten Prākrit gethan. Z. B. Paṣṭō: **ځب** *ṣāḥ* Zunge, Sindhi **ځب** *ṣāḥ*; **ځڙه** *ṣāḥ* Frau, Sansk. **सखी** *sakhī*, Sindhi **سهي** *sahī*. **ځاږه** *ṣāḥ* Streit, Sindhi masc. **ځاږو** *ṣāḥ*; **ځاږه** *ṣāḥ* Flagge, Sindhi dagegen masc. **ځاږو** *ṣāḥ*; **ځاږه** *ṣāḥ* eine Halsenfrucht, Sindhi masc. **ځاږو** *ṣāḥ*; **ځاږه** *ṣāḥ* die kalte Jahreszeit, Sindhi **سڙو** *sāḥ* masc.; **ځاږه** *ṣāḥ* Haus, Sindhi **کوټي** *kōṭī* fem.

3. Themata auf ī.

Die Endung, welche im Sindhi und den verwandten Prākrit-Dialecten die hauptsächlichste Feminin-Bildung darstellt, ist im Paṣṭō verhältnissmässig selten; sie findet sich meistens nur in solchen Wörtern, welche aus dem Persischen oder den indischen Sprachen in das Paṣṭō aufgenommen worden sind. Z. B. Paṣṭō **ځاږه** *ṣāḥ* Gleichheit; **ځاږه** *ṣāḥ* Bruderschaft; **ځاږه** *ṣāḥ* eine

Steuer auf das Vieh (soviel per Kopf oder Ohr, pers. **دوش** Ohr; **دوش** *dušai* (statt **دشمنی**) Feindschaft, pers. **دشمنی** *dōšmī* Freundschaft, pers. **دوستی**, **کلی** *kālī* Schlüssel, Hindi **किली** (Sansk. **कील**); **سلامتی** *slamēti* Waschbecken, Hindi **चिलम्बी**; **سہیلی** *suhēli* Freundin, Hindi **सहेली**.

4. Themata auf ai.

Statt der Endung **i**, welche, wie bemerkt, im Pachtu verhältnismässig selten vorkommt, gebraucht dasselbe auf sehr ausgedehnter Weise die Feminin-Bildung in **ai**, welche sich auch schon im Sindhi als eine Nebenform von **i** sehr häufig im Gebrauch findet (verg. meine Sindhi-Stamm-Bildung § 25, II.), nur mit dem Unterschied, dass das Pachtu den langen Vocal (im Sindhi **ai**) in den entsprechenden kurzen (**ai**) verwandelt hat. Das Pachtu hat jedoch auch bei dieser Bildung seinen eigenen Weg eingeschlagen, und, ohne sich weiter an die ursprüngliche Sindhi-Bildung in **ai** zu halten, die Feminin-Endung **i** in **ai** umgestaltet. Z. B. Pachtu **توپای** *tūpai* Haus, Sindhi **ٽوپي**; **مائری** *mārai* Haus, Sindhi **माड़ी** *māri*; **ماتے** *maēai* Biene, Sindhi **मखी**; **ساتی** *satai*, eine Satt (die sich mit ihrem Manne verbräut), Sindhi **सती**; **چٹای** *čitai* ein Brief, Sindhi **चिट्ठी**; **چاکای** *čakai* Wache, Sindhi **चौकी**.

Wie im Sindhi die Endung **i** die gewöhnliche Feminin-Bildung von Nomina auf **ō** ist (siehe Sindhi-Stamm-Bildung §. 30, II.), so wird im Pachtu durch die Endung **ai** das Femininum von Masculin-Stämmen auf **ai** abgeleitet, z. B. **پارکائی** *parkai* Stieftochter, von **پارکائی** *parkai* Stiefsohn.

5. Themata auf i oder ē.

Diese Feminin-Endung, welche ihrem Ursprunge nach mit der auf **i** zusammenfällt (Sindhi-Stamm-Bildung §. 21, 7.), findet sich im Pachtu nicht mehr in selbstständigen Wörtern, sondern nur noch als Feminin-Bildung von Adjectiven und Participleen auf **ai**, z. B. **واکی** *vaḳi*, oder gewöhnlich *vaḳē* gesprochen, auch bloss **و** *ge-*schrieben, von **واکای** *vaḳai*, Adj. hungerig; **چونکی** *čūnki*, oder

چُونِکِ geschrieben, von چُونِکِ cūnkai, Adj. schamlos; تَوُونِکِ kavūnke oder تَوُونِکِ thuend, von تَوُونِکِ Particip. Praes. thuend; کَرِی kare oder کَرِی gethan (facia) von کَرِی karai, Part. Perf. masc.

Einige Nomina feminina, welche ursprünglich auf *i*, *ē* anlauten, haben, ähnlich einer Anzahl von Nomina masculina, welche ursprünglich auf *ah* endigen, die vocalische Endung *i* (*e*) im Nominativ Sing. abgeworfen, lassen jedoch dieselbe wieder in den obliquen Casus des Singulars, und im Nom. Plural zu Tage treten. Auf diese Eigenthümlichkeit ist wohl zu achten, wenn man nicht die Declinationsverhältnisse des Pañtō verwirren will, wie dies Herr Raverty, aus Unkenntniß dieses Verhältnisses, gethan hat. Wie schon im Sindhi die beiden Feminin-Endungen *ā* und *ē* häufig miteinander verwechselt und umgetauscht worden sind (siehe Sindhi-Stamm-Bildung § 21, 5. c.), so hat auch das Pañtō solche Nomina, welche in den Schwestersprachen ursprünglich auf *ā* anlauten, ohne weiteres unter die Endung *i* subsumirt, da für die Endung *ā* im Pañtō sich schon die Endung *ah* festgesetzt hatte. Z. B. Pañtō: وِی vī Weg, Gen. Sing. وِی vī, da vāte, Nom. Plur. وِی vī, Sindhi वाट vāta; جَل jal (oder جَن جن) Mädchen, Gen. Sing. جَل jal, da jāle, Plur. Nom. جَل jāle, Sindhi जाल jāla. بَن ban eine Nebenbuhlerin, Gen. Sing. بَن ban, da bāne, Nom. Plur. بَن bane; لَر lār Weg, Gen. Sing. لَر lār, da lāre, Nom. Plur. لَر lāre (Sindhi vielleicht मारिख mārikha); گُوہار gūhār Heerde, گُوہار da gūhāre; Nom. plur. گُوہار gūhāre, Sindhi गोहरि gōhari. Ebenso رَنکار rundar Bruders Frau; وَرَو varay Wolke, und einige andere, wie وِرَاق vraq Tag, wo sich der Grund nicht mehr bestimmen läßt (es ist im Sindhi und Hindūstāni masc.); چَار čār Geschäft (چَار jedoch ist masc.).

Herr Raverty hat sich in seiner Pañtō-Grammatik gar nicht die Mühe genommen, die Endungen der Pañtō-Nomina zu untersuchen, und dadurch auch, wie es gar nicht anders sein kann, in die Declination derselben eine solche Confusion gebracht, dass man sich gar nicht zu recht finden kann. Wir werden später, wenn wir auf die Declination selbst zu sprechen kommen werden, dies im Einzelnen nachweisen.

So viel wird aber für jeden Unbefangenen aus unserer bis-

herigen Untersuchung hervorgegangen sein, dass die Verwandtschaftsverhältnisse des Pachtu in den neuereu Präkrit-Sprachen Indiens zu suchen sind, während das Zend und das Neupersische nur ein gelegentliches Streiflicht darauf werfen.

§. 5.

II. Primäre, d. i. direct von Verbalstämmen abgeleitete Themata.

Bei den vielfachen, und zum Theil radicalen Veränderungen, welche die Wurzeln im Pachtu durchlaufen haben, hält es sehr schwer die primären Themata nachzuweisen, da die Etymologie der meisten ursprünglichen Pachtu-Wörter bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse in tiefes Dunkel gehüllt ist. Es dürfte jedoch nicht uninteressant sein, denselben, soweit sie sich noch deutlich erkennen lassen, nachzuspüren, da sich dadurch in manchen Punkten eine überraschende Verwandtschaft mit den neu-indischen Sprachen, insbesondere dem Sindhi, herausstellt. Am augenscheinlichsten ist diess der Fall bei den Verbal-Nomina, welche im Pachtu eine so grosse Rolle spielen, und welche sich, ihrer Ableitung nach (siehe meine Sindhi-Stammbildung § 23) eng an die Sindhi-Bildung anschliessen, und bei den Participien des Praesens und Perfects.

Herr Raverty hat diese ganze Bildungsform missverstanden, weil es ihm am rechten Vergleichungspuncte gefehlt hat, und die arabische Terminologie seiner Munschis war nicht geeignet, ihm auf die rechte Spur zu bringen. Man kann an diesem Beispiele wieder deutlich sehen, wohin man kommt, wenn man nicht selbstständig eine Sprache untersucht, sondern sich von den Eingebornen blindlings leiten lässt; es fallen in einem solchen Falle immer beide in die Grube, Lehrer wie Schüler. Immerhin aber bleibt es unbegreiflich, wie Herr Raverty die Pachtu-Verbal-Nomina als Participia (Seite 72 sagt er: „das Particip des Praesens oder des Imperfects (I) etc.“) hat bezeichnen mögen.

I. Das Verbal-Nomen auf *ah* (masc.).

Aehnlich wie im Sindhi von jedem Verbalstamme ein Verbal-Nomen auf *h* anlautend (siehe § 23. 3) gebildet werden kann, wird auch im Pachtu auf analoge Weise, durch Abwerfung der Infinitivendung *ah*, ein Verbal-Nomen gebildet, indem der anlautende Vocal des Sindhi 'h' im Pachtu in *ah* umgewandelt wird.

Z. B. *وَلَه* *vlah* das Waschen, Inf. *وَلَه* *vlah* waschen.

تَلَه *tlah* das Gehen, Inf. *تَلَه* *tlah* gehen.

لِدَه *lidah* das Sehen, Inf. *لِدَه* *lidah* sehen.

Die im Sindhi so häufige Verbal-Nominalbildung auf ā (=Sansk. ā) fehlt im Paštō; es haben sich davon nur zwei Ueberreste erhalten:

نَاسْتَن nāstān fem. das Sitzen, Inf. نَاسْتَن nāstān sich setzen,

زَغَايَتَل zṛāyātāl fem. die Flucht, Inf. زَغَايَتَل zṛāyātāl fliehen.

Dahin ist also Raverty zu berichtigen, wenn er in seiner Grammatik § 191 die allgemeine Regel aufstellt, dass in dieser Form nach Abwerfung von j für das Masculinum das klare h, und für das Femininum das verbogene h hinzugefügt werde. Die ganze Bildung, wie schon gezeigt worden ist, umfasst nur Masculina, mit zwei Ausnahmen, wenn man sie so nennen will, was aber grammatisch nicht einmal richtig wäre: denn die Endung āh (fem.) ist eine ganz andere Bildung.

Eine Variation von der vorstehenden Bildung sind diejenigen Verbal-Nomina, welche zwar ganz auf dieselbe Weise von dem Verbalstamm abgeleitet werden, jedoch den Stammvocal dehnen; ganz dasselbe findet im Sindhi statt; siehe Sindhi-Stamm-bildung § 23. 3. Z. B.

آلَوَاتَه ālvātāh das Fliegen, von آلَوَتَل ālvātāl fliegen.

جَارَوَاتَه jāvātāh die Zurückkunft, von جَارَوَتَل jāvātāl zurückkommen.

وَاتَه vātāh die Abreise, von وَتَل vātāl abreisen.

يَاسْتَه yāstāh das Hinauswerfen, von يَاسْتَل yāstāl hinauswerfen.

Die Schreibweise mit finalem Fath'ah, statt āh, sollte doch vermieden werden, da sie an sich auf Fahrlässigkeit beruht und grammatisch unrichtig ist. In den zwei Beispielen آلَوَاتَه und جَارَوَاتَه darf nicht übersehen werden, dass آل und جار nur Verbal-präfixe sind, der Verbalstamm aber in behlen وِتَل ist. Wenn Herr Raverty auf diesen Punct geachtet hätte, so hätte er nicht nöthig gehabt, zwei Regeln da zu statuiren, wo nur Eine richtig sein kann.

Grammatisch wird das Verbal-Nomen auf āh immer als Plural behandelt, wie wir später bei der Declinationsmethode sehen werden.

2. Das Verbal-Nomen auf anāh (fem.).

Die im Paštō gebräuchlichste Bildung von Verbal-Nomina ist die auf anāh, welche ganz dem Sindhi-Suffix अणु (siehe Sindhi-

1) Natürlich auch die Composite, wie کښيښاسته kṣiṣāstāh das Nieder-sitzen.

Stammbildung § 33, II 1) entspricht, mit dem einzigen Unterschiede, dass das Paštō, wie auch sonst so häufig, das Geschlecht gewechselt hat. Die Aufügung dieses Suffixes an den Verbalstamm geschieht ganz wie in der ersten Bildung durch Abwerfung der Infinitiv-Endung *al*; auf diese Weise kann von jedem Paštō-Zeitwort ein Verbal-Nomen gebildet werden, während die andern Bildungen auf gewisse Zeitwörter beschränkt sind. Z. B.

زنگیدنه *zangēdanēh* das Schwingen, Inf. زنگیدل *zangēdal* schwingen.

پاروارنه *parvaranēh* Ernährung, Inf. پورول *parvaral* ernähren.

ترپلنه *traplanēh* das Hüpfen, Inf. ترپول *traplal* hüpfen.

دراڼه *dāranēh* das Beissen, Inf. دراڼل *dāral* beissen.

کندانه *kandanēh* das Graben, Inf. کندل *kandl* graben.

Völlig sinnlos ist, wenn Herr Raverty behauptet, dass diese Form, welche er (§ 190) das Particip des Praesens oder Imperfects (!) heisst, dadurch gebildet werde, dass das *l* des Infinitivs abgeworfen, und für das Masculinum *an*, und *ne* für das Femininum hinzugefügt werde. Diese Bildung ist durchaus eine weibliche, und die Schreibweise *an*, statt *anēh*, eine blosse Nachlässigkeit oder Ungenauigkeit, weil das Paštō überhaupt noch keine streng fixirte Orthographie besitzt. Aber auch in den zwei Citaten, welche er anführt, widerspricht er sich selber; wir können nicht umhin, dieselben hier her zu setzen, um an einigen Beispielen zu zeigen, wie Herr Raverty überhaupt Grammatik treibt. Es ist mir immer beim Studium von Herrn Raverty's Grammatik (insbesondere der noch viel fehlerhafteren ersten Auflage) ein Räthsel gewesen, wie man denn überhaupt eine Grammatik schreiben kann, wenn man doch nicht im Stande ist, einen einfachen Satz richtig zu übersetzen. Das erste Citat lautet:

بیارته نه تیرې عاشق به حیث یو شان
که می کور به شی تاراج یا خانومان
که کوک وړکه سلطان د افع وآن
وابه تخلي محبوبا نه دیره مهران
نه چاروی جارونه دنال دی

Er übersetzt (Seite 75):

„Der Liebende sollte auf keine Weise von der Geliebten getrennt werden,

Ob sein Haus geplündert und beraubt wird, oder mit Reichthum und Gütern gefüllt wird,

Obgleich ihm jemand die Herrschaft dieser und jener Welt geben wollte,
Würde er sie nicht annehmen: denn die Geliebte ist von hohem Preis.
Deshalb wendet er sich nicht weg: denn sich abwenden ist die Handlung eines Narran."

Die richtige grammatische Uebersetzung dieser schönen Paṣṣō-
Zeilen ist:

"Der Liebende geht auf keine Weise zurück,
Mag sein Haus geplündert werden oder seine Güter;
Mag Jemand ihm die Herrschaft dieser und jener Welt geben,
Er wird sie nicht annehmen, die Geliebte ist ihm mehr werth.
Zurück tritt er nicht: Zurücktreten ist die Handlung eines Dumm-
kopfes."

Wo steht denn in den citirten Paṣṣō-Zeilen: oder mit Reich-
thum und Gütern gefüllt wird? Er hätte aber doch nach
seiner eigenen Regel sehen sollen, dass es nicht heissen kann
خاروتنه — تی, sondern dass ے erfordert wird, mit Bezug auf
das Femininum جَاروتنه.

Ebenso ist in dem zweiten Citate, das wenigstens besser und
correcter übersetzt ist, لوستنه — ے falsch, es sollte تی
heissen; dies sind einfache grobe grammatische Fehler, die bei einem
Grammatiker nicht vorkommen sollten; man sollte billig von ihm
erwarten können, dass er die alte lateinische Regel gelernt hätte, dass
das Adjectiv (resp. Verbum) mit seinem Substantiv übereinstimmen
muss in genere, numero et casu. Das schlimmste von allem
aber ist, dass Herr Raverty die Paṣṣō-Citate nach
seinen missverstandenen Regeln uncorrectirt hat.
Damit wird freilich das corpus delicti weggeräumt, ob das aber
ein Verdienst ist, muss ich dahingestellt sein lassen. Es ist doch
wahrlich besser, seine mangelnde Kenntniss einzugestehen, als an-
dere mit vermeintlichen Regeln und Texten zu täuschen.

3. Das Verbal-Nomen auf ځل.

Dieses ist im Paṣṣō zunächst die Infinitiv-Endung; da aber
der Infinitiv selbst wieder mit Praepositionen verbunden wird und
in Declinationsfälle eintritt, so muss er auch füglich wieder als ein
Verbal-Nomen betrachtet und behandelt werden. Die Endung ځل
des Infinitivs ist auch ursprünglich identisch mit dem Verbalnomen-
suffix an (anāh), nur dass das Paṣṣō jetzt daraus (durch Ueber-
gang von n in l) eine regelmässige Infinitiv-Endung gebildet hat, und
die Endung anāh für das eigentliche Verbal-Nomen reservirt hat.

Sonderbar ist, dass diese Infinitiv-Endung *al*, wie die Endung des Verbal-Nomens auf *ah*, in grammatischer Hinsicht immer als Plural mase. behandelt und construiert wird, wohl aus eben dem Grunde, dass sie dem Sinne nach als mit der Endung *ah* identisch betrachtet wird: denn in der Form selbst liegt kein Grund dazu vor. Wir werden aber dieses Verhältniss näher unter der Declinationsmethode untersuchen.

4. Das Verbal-Nomen auf *ün*.

Diese Paṣṭō-Bildung scheint der Sindhi-Form auf *ayō* (siehe Sindhi-Stammbildung § 23, II, 2) zu entsprechen, welche im Sindhi, so wie im Paṣṭō, einen andauernden Zustand oder eine Beschäftigung bedeutet. Die Sindhi-Endung *ayō* scheint im Paṣṭō in *ün* contrahirt worden zu sein; mit Abwerfung von *ō*, wie auch sonst so häufig, und Verwandlung von *a* in *ū* (*ō*), welches sich im Paṣṭō in vielen andern Fällen deutlich nachweisen lässt (wie z. B. کور *kōr* Hans, Sindhi घर *etc.*). Das Verbal-Nominal-Suffix *ün* wird entweder unmittelbar an den Verbalstamm eng angehängt, oder bei Zeitwörtern, welche auf *ēdal* endigen, an die letztere Endung selbst, mit Abwerfung von *al*. Z. B.

ټکون | *ṭakūn* Ansammlung, von ټکیدل *ṭakēdal* sich ansammeln.
ټکیدون | *ṭakēdūn*

مخلون | *gaṭūn* der Umgang, von مخیدل *gaḍēdal* gemischt werden, umgehen.
مخیدون | *gaḍēdūn*

ټړون | *taṭūn* Bündniss, von ټړل *taṭal* binden.

ړزون | *raṣūn* Zerstreuung, von ړزیدل *raṣēdal* zerstreut werden.

Bei causativen Zeitwörtern wird, ganz nach der Analogie des Sindhi, vor dem Suffixe *ün* ein *ā* eingeschaltet, worin eben der causale Character des Zeitwortes ruht. Z. B.

ټړاون | *ṭōrāūn* das hin und her Schütteln, von ټړول *ṭōravai* hin und her schütteln.
ړستاون | *rōstāūn* das verfaulen Machen, von ړستول *rōstavai* verfaulen machen.
ډړستاون | *drōstāūn* das Vollenden, von ډړستول *drōstavai* vollenden.

Merkwürdig ist, wie Herr Raverty diese Regel, die doch an sich so klar ist, darstellt; er sagt Seite 75 (§ 195): die sechste Classe, welche aus transitiven und causalen Zeitwörtern besteht, wird gebildet durch Abwerfung des *j* des Infinitivs, und Ein-

schiebung von *l* vor dem Endbuchstaben der Wurzel, an welche *ن* oder *س* angefügt wird, wie *ماتول* brechen, *ماتولن* etc. Wer kann aus einer solchen Regel klug werden? Fürs erste ist es ganz falsch, dass die transitiven Zeitwörter so ihr Verbal-Nomen bilden; dies geschieht nur bei causativen (auf *aval*), die im *Paštō* ihrer Form nach mit den transitiven nicht zu verwechseln sind; fürs zweite hängen sie weder *ن*, noch viel weniger *س* an, sondern wie wir es oben dargestellt haben; seine eigenen Beispiele widersprechen ja durchaus seiner aufgestellten Regel.

Ebenso ungenau ist das von ihm beigebrachte Citat übersetzt:

تو درخ په صحرای سبزی ولید مجنون
تبر قربان شه هزار خله کولامون
ونگارنگی می ښکلاوه په دوو چشمانو
حرف حیران ورته خلف شه په ښکلامون

Er übersetzt:

„Eines Tags sah Majnūn einen Hund in der Wüste

Und liebkoste ihn tausendmal.

Er küsste ihn auf beide Augen auf verschiedene Weise

Und die Leute verwunderten sich über ihn wegen des Küssens.“

Die zweite Zeile ist oberflächlich übersetzt: *قربان شول* heisst nicht: liebkosen, sondern sich anopfern; das Liebkosen kommt in der dritten Zeile nach. Er opferte sich dem Hunde ganz auf, vergass sich selbst darüber vor Freude; das *کولامون* hat er gar nicht übersetzt. Die Zeile sollte so lauten: „Er opferte sich ihm tausend mal auf, auf verschiedene Weise.“

In der vierten Zeile übersetzt er das *حرف حیران* ebenso ungenau; es bedeutet aber durchaus nicht: „erstaunt sein“, sondern über die Massen erstaunt sein. In einer Grammatik verlangt man keine rhetorischen Tiraden, sondern vor allem Genauigkeit, die sich auch aufs Einzelne erstrecken muss, so dass sich der Lernende auf jedes Wort verlassen kann.

5. Das Particip des Praesens.

Das Particip des Praesens hat im *Paštō* zwei Endungen, welche unmittelbar an den Verbalstamm angefügt werden ¹⁾, nämlich:

1) Bei Zeitwörtern jedoch, die auf *edāl* endigen, wird nur *āl* abgelesen, und das Suffix unmittelbar an *ed* angehängt, was nicht zum Stamme selbst gehört.

a) Die Endung ūnai (fem. ūne oder ūni).

Dieses Participial-Suffix ist identisch mit dem Sindhi-Affix des Particp Praes. andō (Indō), persisch andah; siehe Sindhi-Stamm-bildung § 24, XI. Im Paštō ist der Dental d = t ausgestossen, und der Bindevocal a, wie auch sonst, in ū verdampft worden, um die ursprüngliche Quantität der Sylbe wieder herzustellen. Umgekehrt ist im Hindi, Panjābī etc. der Nasal ausgeworfen, dagegen der Dental festgehalten worden.

وَوْنِي voyūnai 'sprechend, von وَوْد voyal 'sprechen.

گَرَزِدُونِي garzēdūnai 'sich drehend, von گَرَزِدَل garzēdal 'sich drehen.

چَوِيځِي čōpūnai 'einsaugend, von چَوِيځ čōpaj 'einsaugen.

b) Die Endung ūnkai (fem. ūnke oder ūnki).

Diese Endung ist aus der voranstehenden und dem Adjectiv-Suffix ka (Sansk. क), Sindhi को, Paštō kai, zusammengesetzt, so dass diese Bildung eigentlich ein Verbal-Adjectiv zu nennen ist.

کَوونکي kavūnkai 'ein Thuer, von کَوَل kavaj 'thun.

لُوتونکي lūtūnkai 'ein Plünderer, von لُوتل lūtal 'plündern.

مَسِدُونکي masēdūnkai 'ein Lacher, von مَسِدَل masēdal 'lachen.

6. Das Particip des Perfects.

Wie im Praesens, so hat das Paštō auch im Perfect zwei Participial-Endungen, nämlich:

a) Die Endung ai (fem. ē oder ī), welche nach Abwerfung des Infinitiv-Suffixes ai, unmittelbar an den Verbalstamm angehängt wird. Diese Bildung des Participii Perfecti entspricht dem Sindhi-Suffix यो, Hindi ऐ, Persisch ـای, welches aus dem Sanskrit-Präkrit durch Elision von त entstanden ist (siehe meine Sindhi-Stamm-bildung §. 24, XIII). Wie im Sindhi, gibt es auch im Paštō kein Particp Perf. Activi von transitiven Zeitwörtern, sondern nur ein Particp Perf. Passivi. Dies ist ein wesentliches Moment für den inneren Bau des Paštō, und es stimmt darin so völlig mit den neueren Prākrit-Sprachen Indiens überein, dass dieser Punkt allein schon hinreichend wäre, dem Paštō seinen Platz an der Seite der indischen Idiome zu sichern, wenn nicht viel andere gewichtigere Gründe dafür sprechen würden.

تَلِي talai 'gegangen, von تَل tāj 'gehen.

يَسْتاي yastai 'hinausgeworfen, von يَسْتاي yastaj 'hinauswerfen.

رَاصَتَی rāvastai gebracht, von رَاصَتَی rāvastai bringen.

نَبَتَی nāṭai gefangen, von نَبَتَی nāṭai gefangen sein.

b) Die Endung lai (sem. lā oder li), welche aus dem voranstehenden Participial-Affix ai, mit vortretendem l, zusammengesetzt ist. Die gleiche Endung लै findet sich ebenfalls im Sindhī (vergleiche meine Sindhī-Stammabildung § 24, XIII, II), sowie im Gujarātī und Marāṭhī, wodurch das Particip Perfect, ähnlich dem Particip Praesens in हुकाई, in ein Verbal-Adjectiv umgewandelt wird. Ueber den Ursprung dieses l habe ich mich am angeführten Orte ausgesprochen. Es ist ohne Zweifel ein Adjectiv-Affix, dessen Gebrauch sich schon im Prākṛit nachweisen lässt (vgl. Vararuṭi Prāk. Prakāśa IV, 26. Cowell's Edit.), und seinem Ursprunge nach identisch mit dem Diminutiv-Affix ल, worauf auch die Sindhī-Bildung des Particip Praes. in लै ra hinzuweisen scheint. Im Sindhī nun hat sich vor der Anfügung dieses Affixes l ursprüngliches y erhalten, während das correspondirende Paṣṭō ai ausgestossen und hinter l gedrängt worden ist; ganz ähnlich ist das Gujarātī bei dieser Verbal-Adjectiv-Bildung verfahren (siehe § 24, XIII, II). Dieses so zusammengesetzte Affix lai hängt sich im Paṣṭō unmittelbar an den Verbalstamm (mit dem Bindervocal ā), so dass es den Anschein hat, als ob das Particip Perfecti durch Anhängung der Endung ai an den Infinitiv gebildet würde, weil der Infinitiv immer auf l auslautet. Dass dem aber nicht so ist, zeigt schon die erstere Bildung des Particip Perfecti in ai; practisch sind jetzt freilich beide Bildungen zusammengefloßen, allein ihr Ursprung ist verschieden, und es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass wir in den durch das zusammengesetzte Affix lai gebildeten Participis Perfecti eigentlich ein Verbal-Adjectiv haben. Der einzig sichere Führer in diesen sonst unverständlichen Bildungen ist allein das Sindhī, ohne dessen Kenntniß eine genaue Einsicht in die Paṣṭō-Formen nicht möglich ist. Beispiele:

اُوسِدَالِی ōsēdalai verweilt habend, von اُوسِدَالِ ōsēdal verweilen.

اَرَوِدَالِی ārvēdalai gehört worden seiend, von اَرَوِدَالِ ārvēdal hören.

بَرِشَوَالِی brēṣavalai erluchtet worden seiend, von بَرِشَوَالِ brēṣaval erleuchten.

تَایِلِ tapalai gebunden worden seiend, von تَایِلِ tapal binden.

Mit Sicherheit lässt sich jedoch die primäre Bildung der eigentlichen achten Paṣṭō-Nomina nicht weiter verfolgen; es finden sich wohl einzelne Formen, welche mit den Sindhī-Primär-Bildungen übereinstimmen, ich möchte es jedoch, nur auf einzelne Beispiele

gestützt, nicht wagen, Regeln darüber aufzustellen, so lange ich nicht über die Etymologie der betreffenden Worte ins Klare kommen kann.

§. 6.

III. Secundäre Themata.

Unter dieser Classe begreifen wir diejenigen Nomina (Substantiva sowohl als Adjectiva), welche nach einem klar vorliegenden Gesetze im Paštō von einem andern Nominalstamm abgeleitet werden können. Dahin gehören

I. Die Bildung der Abstracta,

welche durch verschiedene Affixe von andern Nominalthemen abgeleitet werden.

1. Die Themata in ī.

Die Bildung, welche im Sindhī (vergleiche meine Sindhī-Stammbildung § 25 I.) und Neupersischen die meisten Abstracta umfasst, findet sich ebenso im Paštō vor, sie wird jedoch nicht so häufig gebraucht, als in den beiden genannten Sprachen. Die Endung ī begreift im Paštō meist nur solche Abstracta in sich, welche aus dem Neupersischen geborgt worden sind; sie sind alle Feminina, wie im Sindhī, z. B.

سپیدی sapēdī Weisse, von سپید sapēd, Adj. weiss (pers., paštō).

جاسوسی jāsusī Spioniren, von جاسوس jāsus Spion (pers.).

بادایي badāyī Grösse, von بادی badā Adj. gross (paštō).

وډانی vadānī Bevölkerung, von وډان vadān Adj. bevölkert (paštō).

لوړی lōyī Grösse, von لوی lōe, Adj. gross (paštō).

خوږی xvaṛī Vergnügen, von خوږ xvaṛ Adj. vergnügt (paštō).

Herr Raverty führt diese Abstractbildung (verg. S. 172 sqq.) gar nicht an, aber ganz mit Unrecht, denn obwohl diese Bildung meist fremde Elemente enthält, so kommt sie doch auch in echten Paštō-Worten vor, wie die angeführten Beispiele zur Genüge beweisen.

2. Die Themata in ā (āī).

Es werden durch diese Endung Abstracta von Appellativen oder Adjectiven abgeleitet. Im Sindhī ist die Abstractbildung auf ā nicht mehr im Gebrauch, wohl aber die auf āī, die aber im wesentlichen mit der auf ī zusammenfällt. Auch im Paštō gibt es nur wenige Abstracta mit dem Affix ā oder āī (das ī in āī ist nur das gewöhnliche emphatische ī, wenn man es nicht vorzieht diese Endung als identisch mit der Sindhī-Bildung auf āī zu betrachten); es wird

entweder an den Stamm ohne weiteren Vocalwechsel desselben angehängt, oder der lange Vocal des Adjectivs wird vor demselben in seine ursprüngliche Kürze verwandelt, z. B.

غلا lā Diebstahl, von غل gal Dieb.

رُورَا rūrā, oder رُورَايِي rūrāyi Glanz, von رُور rūr Adj. glänzend.
رُورَا rūrā

Herr Raverty gibt nur die halbe Regel, wenn er sagt, dass das Abstractum gebildet werde, indem و für َ ausgeworfen und l angehängt werde. Wir können aber nicht umhin, auf die Weise aufmerksam zu machen, wie er das Paschtu-Citat, mit dem er seine Regel belegt, übersetzt.

په رڼا ټی دجا کار نه پوره کېږي
داسمان بری وېرېښا ده دا دُنیا

„Durch sein Licht kann das Geschäft dieses Lebens nicht vollendet werden;

„Denn diese Welt ist wie der Blitz und das Licht des Lufthimmels.“

Die richtige grammatische Uebersetzung dieser Zeilen ist dagegen folgende:

„In ihrem Licht kann das Geschäft von Niemand vollführt werden:
Im Blitze des Himmels und im Lichte dieser Welt.“

Das Suffix ټی weist auf die zweite Zelle zurück, wo das Licht näher specificirt wird; ده ist eine sorglose Schreibweise für د, das Praefix des Genitivs.

3. Die Thomata in äh.

Das Affix äh (aus ursprünglichem ā verkürzt) wird entweder an das Adjectiv ohne weitere Veränderung angehängt, oder es kehrt vor demselben der ursprüngliche lange oder kurze Vocal wieder, der im Adjectiv (Masculinform: deus vor jedem Affix, also auch im Fem. des Adjectivs, kehrt der ursprüngliche Vocal wieder zurück) in ü (ö) verdampft worden ist. Alle so gebildeten Abstracta sind (schon ihrer Endung nach) Feminina; z. B.

پوهنه pōhñh Verstand, Adj. پوه pōh verständig.

پاره parāh das Verlieren (beim Spiel), Adj. پاره par überwunden.

پرزوه pirzavāh Wunsch, Adj. پرزو pirzō wünschend.

سارِه sārāh Kalte (Sindhi सिसारो) Adj. سَوړ sōr kalt.

تیارِه tiārāh Schwärze (pers. تاریکی) Adj. تَوړ tōr schwarz.

Wir können nicht umhin die Worte hier zu setzen, mit denen Herr Raverty diese, doch so einfache Abstractbildung beschreibt. Er macht daraus drei Methoden: die erste besteht nach ihm (Seite 172) darin, dass der Endbuchstabe des Adjectivs abgeworfen und ein anderer vorgesetzt wird! Nach seinen Ideen muss die Bildung einer Sprache ein wahres Chaos sein, wo man nach Belieben wegschneidet und vorsetzt: denn er sagt weder, was man abwirft noch was man vorsetzt. Als Beispiel dafür führt er an: **لَوَى** lvažah Hunger, von **وَوَى** važai, Adj. hung- rig; or. thut aber wohl daran, nur ein einziges Beispiel dieser Regel anzuführen: denn es möchte ihm schwer gefallen sein, ein anderes beizubringen.

Das l in **لَوَى** ist absolut kein Abstract-Präfix (denn so etwas gibt es gar nicht in den ärischen Sprachen), sondern ein rein euphonischer Vorschlagconsonant, und **لَوَى** durchaus identisch mit **وَوَى**, obschon das letztere nicht im Gebrauch ist, weil dem Paštō-Munde die Form **لَوَى** besser zusagt. Wir haben schon unter den Dentalen auf diese Eigenthümlichkeit des Paštō hingewiesen; so sagt man gleichfalls im Paštō **لَوَا** lvažah alle, statt und neben **وَوَا**. Aber schon die Etymologie von **وَوَى** važai weist jeden Zweifel über die euphonische Natur von l in lvažah ab; **وَوَى** ist identisch mit dem Sindhī **बुख्यो** bukhyō hungrig (**बुख** bukha Hunger), Hindi **भूखा** bhūkhā, Sanskrit-Wurzel **भुज्**, und Desiderativ **बुभुक्षित** hungerig. Das l kann daher bloss euphonischer Natur sein.

Aber noch viel genialer ist seine zweite Methode; sie besteht darin, dass man zwei Buchstaben des Adjectivs für drei andere auswirft! Was kann man nicht alles mit solchen Regeln zu Wege bringen! Welche zwei Buchstaben wirft man ab, und welche drei andere setzt man an ihre Stelle? Er findet es nicht für nöthig, darauf eine Antwort zu geben, sondern führt wieder ein einziges Beispiel an: **تَنَدَ** (تَنَدَ) tandāh Durst Adj. **تَوَى** tažai durstig. Diese zwei Worte, **تَنَدَ** und **تَوَى** haben mit einander gar nichts gemein, als den Anfangsconsonanten t. Er hat offenbar gar keinen andern Grund gehabt, tandāh von tažai ab-

zeleiten, als weil das eine im Paschtu Hunger, und das andere hungrig bedeutet. Ein Blick auf die Etymologie dieser Worte jedoch muss solche Nebelgebilde in ihr Nichts zerräumen lassen.

Das Paschtu-Adjectiv تَرَقِی taṛai ist verwandt mit dem neupers. تَشَنُّع

durstig, und beide Worte sind von der Sanskrit-Wurzel तृष् (तृषा, तृष्ण Durst) abgeleitet; das Paschtu-Abstractum تَنَدَّ tandāh aber hat mit تَرَقِی taṛai gar nichts zu schaffen, kann also auch kein vermeintliches Abstractum von تَرَقِی sein, sogar wenn man zwei Buchstaben abwirft und drei neue dafür hinsetzt; denn es ist einfach von der Sanskrit-Wurzel तन्द् ermatten (तन्द्रा Ermattung) abgeleitet. Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit dem Sindht تَائَس taansa, welches ursprünglich ebenfalls Ermattung vor Hitze, und dann heftiger Durst bedeutet (das gleiche trifft auch im Hindī zu).

Dass diese Regeln des Herrn Raverty auf Sand gebaut sind, wird wohl nicht weiter nachzuweisen sein.

Die dritte Methode besteht nach Herrn Raverty darin, dass der mittlere Buchstabe des Adjectivs ausgeworfen und an seine Stelle ٴ gesetzt werde. Diese Regel wird auch wieder durch ein einziges Beispiel belegt, und zwar aus guten Gründen. Allein, wie schon oben in der Regel, die wir aufgestellt haben, bemerkt worden ist, kehrt das Paschtu in der Abstractbildung wiederum auf die ursprüngliche Grundform des Nomens zurück, und man kann daher nicht strikte sagen, dass das Abstractum aus dem entsprechenden Adjectiv abgeleitet werde, weil in dem Adjectiv (d. h. in einer begrenzten Anzahl von Adjectiven, nicht in allen) der ursprüngliche Vocal (sei er lang oder kurz a) in ü resp. ö verdampft worden ist. Man darf daher diese Abstracta nicht ad libitum ableiten, sondern man muss sich an den usus der Sprache halten; der Grammatiker hat die Worte einer Sprache nicht zu schaffen, sondern er soll, soweit es angeht, nur ihre Bildung erklären. Dass

in dem Abstractum تَيَارَہ tiārāh Finsterniss, das Paschtu ebenfalls wieder auf die Grundform zurückgegriffen hat, leidet, angesichts des persischen Adjectivs تَارِک tārīk wohl keinen Zweifel, obgleich das Adjectiv jetzt تَوَر tōr lautet. Die Etymologie von تَارِک ist mir nicht bekannt, aber so viel scheint mir sicher zu sein, dass das i in tiārāh nur eine euphonische Einschaltung ist. Auf jeden Fall lässt sich aus einem einzigen Worte keine Regel machen.

Ich kann aber diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch zuvor Herrn Raverty's Oberflächlichkeit zu rügen, mit der er das dabei angeführte Paṣtō-Citat übersetzt hat.

كل جهان توره تياره شد له عهد گرد و غبار

آسمان رعد برهیده لکه شمشیران

„Die ganze Welt wurde erfüllt mit Finsterniss von diesem Staub und Dunst.

In den Himmeln rollte der Donner, und der Blitz funkelte wie von Schwertern.“

Die richtige grammatische Uebersetzung dieser Zeilen lautet:

„Die ganze Welt wurde schwarze Finsterniss von diesem Sand und Staub“.

(Am) Himmel blitzte der Donner, wie Schwerter.“

4. Die Themata in ستیا und تیا.

Die Paṣtō-Abstractbildung in tiā *) entspricht dem Sindhī-Affix त (ताई), welches nach § 25, II. der Sindhī-Stammabildung zahlreiche Abstracta von Appellativen und Adjectiven bildet. Das Affix stā ist identisch mit تیا, indem der Zischlaut nur ein euphonischer Vorschlagsconsonant ist, der sich auf ähnliche Weise auch sonst angewendet findet, z. B. ستا stā dein = ستاں stāen = ستاں curer; auch ج findet sich so als Vorschlagsconsonant, wie ستا qmā = ما mein, wie wir später bei den Fürwörtern sehen werden. Die mit diesen Affixen gebildeten Abstracta sind alle Feminina; sie werden entweder unmittelbar an den Stamm angehängt, oder es tritt bei gewissen Adjectiven der ursprüngliche Stammvocal wieder hervor, der im Adjectiv masc. in ē verdampft worden ist.

درندتیا drūndtiā Schwere, Adj. درند drūd schwer.

بربندتیا barbandtiā Nacktheit, Adj. بربند barband nackt.

هوبیارتیا hūyārtiā Klugheit, Adj. هوبیار hūyār klug.

1) ستیا und تیار bezeichnen beide „Staub“, der Abwechslung wegen habe ich das erstere mit Sand übersetzt.

2) Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass das i in tiā (tiyā) eine euphonische Einschaltung ist, wie wir dies schon öfters bemerkt haben.

زَدْتِيَا zartīā Alter, Adj. زَدَ zōr alt.

مَيْلَمَسْتِيَا mēlmastiā Gastfreundschaft, Subst. مَيْلَمَه mēlmah Gast.

5. Die Themata in وَكِي, وَآلِي, وَن, تُون, تَوْب, وَ.

Alle diese Abstract-Affixe sind aus Einem ursprünglichen Sanskrit-Affix abgeleitet worden, und wir haben hieran ein Beispiel, wie die neueren Prākṛit-Dialecte, darunter auch das Paṣṭō, ein und dasselbe Affix zu einer grossen Mannigfaltigkeit von Abstract-Endungen zu verarbeiten verstanden haben. Alle diese verschiedenen Affixe, die auf den ersten Anblick nichts oder wenig mit einander gemein haben, sind alle aus dem Sanskrit-Abstract-Affix त्व tra entstanden, wie wir nun im einzelnen sehen werden (vergleiche damit auch meine Sindhī-Stammbildung §. 25. V.).

a. Das Affix وَ t.

Dieses entspricht ganz der Sindhī-Bildung auf आदु ādu, welches, wie an der angeführten Stelle nachgewiesen ist (§. 25, IX) aus त्व durch Assimilation gemäss den Prākṛit-Regeln entstanden ist; त्व = त, und dieses in der Anfügung an den Stamm आत = आट. Im Paṣṭō ist der Cerebrallaut t erhalten worden, der lange Bindevocal jedoch wieder verkürzt worden. Wie im Sindhī, so ist auch im Paṣṭō diese Bildung sehr selten, z. B. لَوِي lōyat Grösse, Adj. لَوِي lōe gross.

b. Das Affix تَوْب tōb.

Dieses Affix ist durch folgenden Process der Assimilation aus त्व (resp. त्वन; denn eine solche Grundform muss dem prāk. तख unterbreitet werden, siehe Lassen Instit. Linguae prāk. §. 89; und diese Form ist auch zur Erklärung der folgenden zwei Affixe tūn und ūn nothwendig) entstanden: tva wird in tav = tab aneinander gelegt, und der ursprünglich kurze Vöcal in ō gedämpft = tōb; ganz ähnlich ist das Sindhī verfahren, das aus त्व pō gebildet hat (tv = vv = vō = bō = pō durch Assimilation des Dentalen mit dem Labialen, was allerdings selten ist: denn der Halbvocal व wird gewöhnlich dem Dentalen assimiliert). Diese Abstractbildung in تَوْب ist im Paṣṭō sehr häufig, und es kann dadurch von jedem Adjectiv oder Appellativ ein Abstractum abgeleitet werden, nach denselben Regeln wie unter Nr. 4. Z. B.

سپین-توب spin-tōb Weisheit, Adj. سپین spin weiss.

ډیرتوب dērtōb Menge, Adj. ډیر dēr viel.

رړدتوب rūdētōb Angewöhnung, Adj. رړد rūd angewöhnt.

زړتوب zartōb Alter, Adj. زړ zōr alt.

سُنتتوب sunntōb Orthodoxie, Subst. سنی ein Sunnī.

سارایتوب saraitōb Menschlichkeit, Subst. ساری Mensch.

Auch mit Abwerfung des Endvocals ai, wie

لېونتوب lēvantōb Narrheit, Adj. لېونای lēvanai närrisch.

Das Affix توب wird in vielen Handschriften nicht mit dem Stamme in Ein Wort zusammengeschrieben, sondern als ein selbstständiges Wort behandelt; diese Schreibweise jedoch ist nicht zu billigen, da man nach dieser Schreibweise consequent jedes Affix besonders schreiben sollte, was die Afghänen selbst nicht thun; in europäischen Drucken sollte daher jedes Affix, also auch توب, mit dem Stamme verbunden werden.

c. Das Affix تون tūn.

Das Affix tūn ist aus تن gedehnt worden; im Sindhī und den andern verwandten Dialecten ist es nicht im Gebrauch.

بیالتون biyaltūn Trennung, Adj. بیال biyal getrennt.

d. Das Affix ین ūn.

Dieses Affix ist identisch mit dem vorgehenden, nur dass t in تن elidirt¹⁾ und بن in ūn verwandelt worden ist; ein finaler Vocal oder Diphthong wird vor dem Affix ūn immer elidirt, z. B.

ږوندون ŷvandūn Leben, Adj. ږوندای ŷvandai lebend.

نجاتون nġatūn Gefangenschaft, Adj. نجاتای nġatai gefangen.

e. Das Affix ښای ŷālai.

Das Affix ښای (im Dīrajī ښای ŷālah fem.) muss gleichfalls von بن = تن, mit Verlängerung des mittleren Vocals und Ueber-

1) Man könnte schonen gut sagen, dass t mit ب assimilirt worden sei, da, nach der Präkrit-Regel, ein verbundener Consonant wohl assimilirt, aber nicht elidirt wird, was nur bei allein stehenden Consonanten der Fall ist.

gang von n in l, abgeleitet werden. Es darf mit dem bekannten Sindhī- (वारो) und Hindī- (बाला) Affix, mit dem es auf dem ersten Blick identisch erscheint, nicht verwechselt werden; denn jenes Sindhī-Hindī-Affix hat eine ganz andere (possessive) Bedeutung, und findet sich ebenfalls noch im Paštū vor (وال vāl), wie wir etwas später unter den Adjectiven sehen werden. Es werden durch dieses Affix zahlreiche Abstracta von Adjectiven und Appellativen abgeleitet; es wird auf dieselbe Weise an den Stamm angehängt, wie die übrigen voranstehenden Affixe, z. B.

سپڼوالی spīvālai Weisse, Adj. سپین spīn weiss.

سوروالی sūrvalai Röthe, Adj. سور sūr roth.

خړوالی xōšvālai Süßigkeit, Adj. خړ xōš süß.

ځلکوالی ḥalakvālai Jugend, Subst. ځلک Jüngling, Knabe.

زړوالی zarvālai Alter, Adj. زړ zōr alt.

زړوالی zōrvālai

والی vālai wird, wie توب, meistens getrennt geschrieben, was aber vermieden werden sollte.

f. Das Affix ډلی valī.

Das Affix ډلی ist allem Anschein nach aus والی vālai verkürzt, und zugleich in eine weibliche Endung verwandelt worden; es ist jedoch sehr selten im Gebrauch. Z. B.

ډامولی qāmvalī Sippschaft, von ډام oder ډام Sippe, Stamm.

ډرډولی vrōrvālī Bruderschaft, von ډرډر vrōr Bruder.

g. Die Themata in ښه gaḥ.

Das Affix gaḥ entspricht dem Sindhī-Affix कार, das schon im Sindhī Abstracta bildet; vergleiche Sindhī-Stammbildung § 25, VI. Im Paštū ist k in g und r in ṛ verwandelt, und der mittlere Vocal verkürzt worden; ähnlich schon im Neupersischen گار gar. Diese Bildung findet sich jedoch äusserst selten.

ښه ښه gaḥ Güte, Adj. ښه gaḥ gut.

wo vor Anfügung des Affixes der Vocalanstoss ɔ in ɔ gesenkt worden ist, um dem nachtretenden Affixe mehr Halt zu geben.

7. Die Themata in **کڼوړی** galvi

Der Ursprung dieses Affixes ist etwas dunkel; es scheint mit garāh identisch zu sein, mit Uebergang von r in l, nur müsste in diesem Fall, eine euphonische Einschaltung sein, was allerdings erst noch zu begründen wäre. Die Feminin-Endung i liesse sich leicht aus dem Sindhī erklären, das neben **कार** auch schon die Form **कारि** kennt. Diese Bildung ist, wie auch die vorangehende, nur sehr wenig im Gebrauch, z. B.

ږورږ کڼوړی vrōrgalvi Bruderschaft, von **ږور** vrōr Bruder.

§. 7.

II. Bildung der Appellative und Adjective.

Unter den folgenden Gesichtspuncten können wir nur solche Appellative und Adjective des Paschtō betrachten, deren Ableitung durch ein Affix sich deutlich nachweisen lässt. Weitens die grössere Anzahl der Nomina entzieht sich unserer folgenden Untersuchung, insbesondere diejenigen, welche auf einen Consonanten auslauten, da wir nicht im Stande sind, sie unter feste Classen zu bringen, weil ihre Etymologie und Bildung sich nicht weiter verfolgen lässt; wir müssen sie daher als ursprüngliche, nicht weiter zerlegbare (wenigstens für jetzt) Elemente des Paschtō bei Seite legen.

Die speciell persischen Bildungen, die in das Paschtō hinübergezogen worden sind, können wir dabei füglich übergehen, da es uns nur um die einheimischen Paschtō-Formen zu thun ist.

1. Das Affix ai

Durch das Affix ai werden im Paschtō zahlreiche Adjective abgeleitet; seinem Ursprunge nach entspricht es:

a) dem Sindhī-Affix **अ** (=Sansk. **अ**; siehe Sindhī-Stamm-bildung § 26, XV), welches, wie schon öfters bemerkt, im Paschtō in ai verwandelt wird. Es wird unmittelbar an den Stamm angehängt. Z. B.

پړوناي parūnai, Adj. gestrig, von **پړون** Adv. gestern.

نومړاي numarai, Adj. vorangehend, von **نمبر** numar Adv. vorher.

هوډاي hōḍai, Adj. eigensinnig, von **هوډ** hōḍ Eigensinn (Sindhī **होड** hōḍa),

مڼاي mayai, Adj. gleich, von **منځ** may Gesicht.

کڼاي kūbai, Adj. buckelig, von **کڼوب** kvab Buckel.

b) dem Sindhī-Affix **इ** (Sansk. **इय**, **इयः**; siehe § 26, X, 2) und bildet Adjectiva der Abstammung, z. B.

كَابَلِي kabalai, Adj. von Kābul; ein Kābuli; von كَابُل Kābul.

پېښاورې pēšāvarai, Adj. von Peshawar, von پېښاور Pēšāvar.

سَوَاتِي suvātai, Adj. von Suvāt; von سَوَات Savat.

2. Das Affix anai.

Dieses Affix entspricht dem Sindhī-Affix आणो āṇō (§ 26, XXXIII), durch welches Adjective der Zugehörigkeit oder Abstammung abgeleitet werden. Endigt der Stamm auf a oder ā, so wird der Anfangsvocal des Affixes anai elidirt, als überflüssig.

نَانِي nānāi, Adj. heutig, von نَی Adv. heute.

بېگاني bēgānai, Adj. gestern abendlich; von بېگا bēga Abend.

ساڼانې saṣanai, Adj. gegenwärtig, von سَم saṣ Adv. im laufenden Jahr.

Neben anai finden sich auch vereinzelt die Formen ānai und īnai, z. B.

رِښتینې riṣṭīnai, Adj. wahrhaftig, von رِښتیا riṣṭiā Wahrhaftigkeit

رِښینې riṣīnai (Urform رِښت vgl. pers. راست, Sansk. ऋजु).

3. Das Affix tai.

Dieses Affix, welches jedoch sich nur noch vereinzelt vorfindet, entspricht dem Sindhī-Affix अनु (= Sansk. मत; vergl. Sindhī-Stamm-bildung § 26, XX), und bildet Appellativa, welche eine dauernde Beschäftigung oder Handlung ausdrücken. Z. B.

رَوَڅتاي rōṣṭai, einer, der viel fastet, von رَوَڅ rōṣṭ, das Fasten.

4. Die Affixe zan (زن) und žan (ژن).

Beide Suffixe sind persischen Ursprungs, werden aber auch häufig in Paštō-Bildungen gebraucht. زن ist nur eine verschiedene Aussprache von زن; das letztere wird auch wieder von einzelnen Stämmen (wie den غلزي galzi) als چ gesprochen.

Die Feminin-Endung āh wird vor Anfügung dieses Affixes rein abgeworfen. Z. B.

غامزان gamžan, Adj. betrübt; pers. غمزن.

تاپزان tapžan, Adj. fieberisch (pers. تپزده).

تورژان türzan, Adj. tapfer, von تورژ türāh Schwert.
مکرچن makrjan, Adj. betrügerisch, von مکر makr Betrug.

5. Das Affix man (verkürzt an).

Dieses Affix ist eine Verkürzung des persischen Adjectiv-Affixes مند mand (Sansk. मन्, Präkrit मन्त), aus welchem wieder 'an', durch Elision von m, entstanden ist; es bildet besitzanzeigende-Adjectiva. Die Feminin-Endung āh wird vor Anhängung des Affixes 'an' abgeworfen; ebenso die Feminin-Endung āi; z. B.

دولتمن daulatman, Adj. reich; von دولت Reichthum.

نیازمن niyāzman, Adj. arm; von نیاز niyāz Armuth.

پامن paman, Adj. krätzig; von پام pām Krätze.

خیران xīran, Adj. schmutzig; von خیر xīrāh Schmutz.

سپان spagan, Adj. lausig; von سپاغ spagāh Laus.

واران varan, Adj. wollen; von وړ varāi Wolle.

6. Die Affixe var (ور) und vāl (وال).

Beide Affixe haben denselben Ursprung und entsprechen dem Sindhī-Affix वारी, Hindī वाल und वाला (Sansk. बल; siehe Sindhī-Stammbildung § 26, XXV). Im Paštō sind beide Affixe auseinander gehalten worden, und werden auch mit etwas verschiedener Bedeutung angewendet. Das Paštō-Affix var wird ganz wie das persische Affix ور und das Sindhī वारी gebraucht, um einen Besitz anzuzeigen, während umgekehrt das Affix وال vāl im Paštō nur noch zur Bildung von Appellativen der Abstammung verwendet wird; dasselbe ist auch schon theilweise im Hindī der Fall. Z. B.

زړه‌وار zrahvar Adj. kühn (ein Herz habend); von زړه zrah Herz.

کینه‌وار kīnāhvar Adj. böseartig (Hass habend); von کینه kīnāh Hass.

زبانه‌وار zabāhvar Adj. vorlaut (eine Zunge habend); von زبانه zabāh Zunge.

پاکلی‌وال paklīvāl, ein Mann von پاکلي Pakī.

بڼې‌وال bunērvāl, ein Mann von بڼې Bunēr.

Die letztere Bildung auf *vāl* ist jedoch nur auf gewisse Worte beschränkt und keineswegs eine allgemeine.

7. Das Affix *yālai* (يَالِي).

Dieses Affix entspricht dem Sindhi-Affix **आरो** oder **आलु**, welches ebenfalls besitzanzeigende Adjective bildet (siehe Sindhi-Stamm-bildung § 26, XVI). Im Paṣtō ist vor dem langen *a* ein euphonisches *l* (*y*) eingeschoben worden, ähnlich wie bei dem Affix **آيا**. Die Feminin-Endung *āh* (*ai*) wird vor Anfügung dieses Affixes abgeworfen, wie bei *an* (Nr. 5). Z. B.

جنگيالي *jangyālai* kämpfend, tapfer, von **جنگ** *jang* Krieg.

نانگيالي *nanгыālai* ehrenhaft; von **نانگ** *naug*, Ehre.

توريالي *tūryālai* tapfer, von **تور** *tūrāh* Schwert.

8. Das Affix *ēlai*, *ēlai*, *ilai*.

Diese Affixe, welche alle identisch sind, entsprechen dem Sindhi-Affix **इरो** oder **इरु**; oder **एरो** und **एलो** (siehe § 26, XVIII); sie bilden Appellativa der Abstammung, jedoch nur vereinzelt, nicht allgemein. Z. B.

رُھيلہ *rōhēlah* ein Bergbewohner, von **رُہ** *rōh* Gebirgsland.

رُھيلائي *rōhēlai*

رُھيلاي *rōhilai*

9. Das Affix *in* (Inah).

Dieses Affix entspricht dem Sindhi-Affix **ईखो** (Sansk. **ईन**; siehe § 26, XXXVII), welches Adjective bildet, die von etwas abstammend, aus etwas gemacht, bedeuten; die Feminin-Endung *āh* und *ai* wird davor abgeworfen: ebenso die masc. Endung *ai*. Z. B.

خوري *xvarīn*, Adj. aus Lehm; von **خوري** *xvarai* Lehm.

ریشمیں *rēṣamīn*, Adj. seiden; von **ریشم** *rēṣam* Seide.

Neben der Endung *in* findet sich auch vereinzelt die Endung *ināh*, z. B.

وړينه *varīnāh* wollen, von **وړی** *varaī* Wolle.

§. 8.

III. Bildung der Diminutiva.

Das Paṣtō legt in der Bildung der Diminutiva eine wundervolle Fertigkeit an den Tag, und lässt in diesem Punkte selbst

das formenreiche Sindhī, sowie alle neuere Sprachen Indiens, die sich sonst sehr in den Diminutivis gefallen, weit hinter sich.

Wie im Sindhī, so dient auch im Paštō das Femininum als ein allgemeines Diminutiv, z. B. داندې dandāh, ein etwas kleiner Teich, دند دند ein grosser Teich.

Die Diminutiv-Affixe, welche das Paštō anwendet, sind die folgenden:

1) k, welches identisch ist mit dem Sansk.-Diminutiv-Affix क. Im Sindhī wird dieses Affix nicht gebraucht, wohl aber theilweise im Hindūstānī.

Endigt das Wort auf einen Consouanten, so wird a als Bindevocal gebraucht; endigt es aber auf ĩh (fem.), so wird h einfach abgeworfen und das Wort wird durch das Diminutiv-Affix k in ein Masculinum verwandelt. Z. B.

مردک mardak ein kleiner Mann, von مرد mard Mann.

چرگک čirgak der Wiedehopf (kleines Huhn), von چرگ ein Hahn.

توپک tōpak Musketo (kleine Kanone), von توپ Kanone.

مازک mažak Maus (kleine Ratte), von ماز mažāh Ratte.

2) kai für das Masc. und kai für das Femininum. Dieses Affix ist ganz identisch mit dem voranstehenden. Bei einsylbigen Wörtern mit gedehntem Vocale (ū oder ō) tritt vor Anfügung dieses Diminutiv-Affixes wieder der ursprünglich kurze Vocal hervor, da der Druck des Affixes kai eine Dehnung des Stammvocals nicht duldet. Endigt ein Wort auf ĩh oder ai, so wird h und i vor dem Affixe abgeworfen (finales ā wird zu a verkürzt, jedoch nicht durchgehend). Statt der Femininal-Form kai findet sich auch ĩe und da käh. Z. B.

چپرکې čaparkai ein kleines Strohdach, von چپر čapar Strohdach.

ښپنکې ښpankai ein kleiner Hirte, von ښپن ښpūn Hirte.

ښپنکې ښpankai eine kleine Hirtin.

ښپنکې ښpankai ein kleines Mädchen, von ښپنې ښnai Mädchen.

توتکې tōtakai Schwalbe (kleiner Papagai), von توت m. Papagai.

بانرکې banrakāh eine kleine Feder, von بانر banrāh Schwungfeder.

3) gai (fem. gai), identisch mit kai, nur mit Uebergang der Tenuis in die entsprechende Media, z. B.

بازارگای bāzārgai ein kleiner Bāzār, von بازار Markt.

بوڼاگای būdāgai ein altes Männchen } von بوڼا alt.

بوڼاگای būdāgai ein altes Weibchen }

زړگای zārgai Herzchen, von زړه zāh Herz.

4) Statt des Bindevocals ā tritt auch gedehnt ū vor kai = ūkai, z. B.

ډانډوکای dandūkai ein kleiner Teich, von ډنډي Teich.

چړوکای čurūkai ein kleines Messer, von چړی čurāi Messer.

هاډوکای haḍūkai ein kleines Bein, von هډه haḍ Bein.

5) Das k des Diminutiv-Affixes kai wird elidirt und einfach ai an den Stamm angehängt, wenn dessen Endconsonant ein Guttural ist:

جړنگای jūngai ein kleines Kameel, von جړنگ jūng Kameel.

څټکای ɟatakai ein kleiner Hammer, von څټک ɟatak Hammer.

څرخای ɟarɟai Haspel, von څرخ ɟarɟ Rad.

توانگای tavangai ein kleiner Kleiderkorb, von توانگ tavang Kleiderkorb.

Neben ka, kai, gai etc. verwerthet das Paštō auch das zweite Diminutiv-Affix des Sanskrit, ॠ, indem es aus demselben eine Anzahl neuer Diminutiv-Affixe schafft.

6) Das Affix rai (fem. rai) entspricht ganz dem Sindhī-Diminutiv-Affix ॠ rō; sein Bindevocal ist, wie bei den voranstehenden Affixen a, hie und da auch u; z. B.

کوڼزرای kūzārāi ein kleiner Krug, von کوڼز kūzāh Krug.

کانډرای kaṇḍārāi feines Harz, von کانډ kaṇḍ Harz.

7) Das Affix rai (rai fem.) wird auch mit dem Bindevocal ū (ō) gebraucht, wie kai (Nr. 4), vor welchem dann eine vocalische Endung abgeworfen werden muss. Z. B.

چړگړرای čirgūrāi ein Hähchen, von چړگړ čirg Hahn.

ډانگړرای dāngūrāi ein Spazierstock, von ډانگ dāng ein Stock.

8) Ganz eigenthümlich sind die Affixe karai oder garai; sie sind allem Anschein nach eine Verbindung beider Diminutiv-Affixe

k und r, nur dass r in diesen beiden Formen nicht in das cerebrale r, wie sonst, verwandelt worden ist. Diese Bildung ist jedoch im Pashto selten. Z. B.

وزگړی vuzgarai ein junger Geisbock, von زړ vuz ein Geisbock.

ټوټکړی tōtakarai eine Schwalbe (kleiner Papagei) von ټوټا Papagei.

Es findet sich daneben auch noch eine Diminutivform ūgarai, welche mit garai identisch ist, nur dass r in r wieder übergegangen und der Bindevocal ū (hier nasalisirt ūn) vorgefallen ist; z. B.

ټیټوټکړی hačūngarai ein kleines Kind, von ټیټی hačai Kind.

9) Eigenthümlich ferner ist das Diminutiv-Affix ūtai oder ūtai. Es ist klar, nach dem was wir im Voranstehenden schon bemerkt haben, dass ū und ū blosse Bindevocale sind, das eigentliche Diminutiv-Affix demnach tai ist. Dieses tai (t) ist, wie ich keinen Zweifel hege, identisch mit r, ein Uebergang, der sich auch in den übrigen neueren Prākrit-Sprachen Indiens oft genug findet, nämlich r = d (aus dem es, wie schon seine Hindi-Form $\frac{३}{३}$ satksam zeigt, in den indischen Idionmen meistens abgeleitet ist) = t, mit Uebergang der Tenuis in die Media. Dies ist ein neuer Beleg, mit welcher Fertigkeit im Pashto ursprünglich einfache Formen in eine grosse Mannigfaltigkeit von Bildungen zerlegt worden sind, so dass auf den ersten Blick ihre Identität gar nicht mehr erkannt werden kann. Z. B.

سړټای sārṭai ein elender Mensch (Manschlein) von سړی Mensch.

کچټای kačṭai ein kleines Kind, von کچ Adj. klein.

10) Eine Combination von ūtai und g = k ist das Affix gūtai, gūtai, ähnlich wie karnai, garai, gebildet; z. B.

ملاټای mullāgūtai ein elender Mulla (kleiner Mulla) von ملا ein Mulla.

زرټای zargūtai Herzchen, von زرہ zrah Herz.

کارټای kārṭai Bagatelle, von کار kār Geschäft.

Herr Raverty hat die Diminutiv-Affixe § 97 seiner Grammatik abgehandelt, ohne näher auf die Sache selbst einzugehen; einige der Diminutiv-Affixe hat er gar nicht erwähnt. Wir können aber von diesem Gegenstand nicht scheiden, ohne auch noch Herrn Raverty's Uebersetzungskunst bewundert zu haben; §. 98 gibt er folgendes Citat:

دا می نه مړ دی نه ژوندون دی تر ځان حال د میو ښه وینم

له شوقی وچ شوم له غمه وسوم میرغی وږره درخو ښه وینم

Er übersetzt in der zweiten Auflage:

Für mich ist das nicht Tod, noch ist es Leben — als Existenz, den Zustand der Todten sehe ich als besser an — durch Liebe bin ich trocken geworden — aus Kummer bin ich verzehrt. O lieber Bruder Mīrā! ich muss Durkhānā sehen.“

In der ersten Auflage S. 39, wo auch der Text ganz fehlerhaft gegeben ist, hat er das gleiche Citat folgendermassen übersetzt:

„Für mich ist dies weder Tod noch Leben — vom Zustand meiner eigenen Existenz betrachte ich die Todten — aus Liebe bin ich trocken geworden, aus Kummer verzehrt. O lieber Bruder Mīrā, ich muss Durkhānā sehen.“

Herr Raverty muss auf jeden Fall einen guten Glauben an die Unwissenheit seiner Leser haben, wenn er meint, dass er seinen eigenen Unsinn dem afghanischen Schriftsteller aufblenden dürfe. Beide Uebersetzungen sind natürlich falsch, die zweite insbesondere ganz absurd.

Die richtige Uebersetzung dieser einfachen harmlosen Zeilen ist:

„Diess ist für mich weder Sterben noch Leben; besser als Leben sehe ich den Zustand der Todten an (d. h. so wollte ich lieber todt sein als leben): aus Liebe bin ich ausgetrocknet, aus Kummer verzehrt; o lieber Bruder Mīrā, ich werde Durxō sehen!“

§. 9.

IV. Bildung des Geschlechtes.

Das Paṣṭō hat, wie die Mehrzahl der neueren Prākritisprachen Indiens, das Neutrum verloren, und unterscheidet nur noch das Masculinum und Femininum. Im Allgemeinen lässt sich das Geschlecht im Paṣṭō leicht an den verschiedenen Endungen der Nomina erkennen (siehe § 4 oben); nur die Endung *-ā* veranlasst bei der ungenauen Schreibweise viele Schwierigkeiten, obschon die Aussprache selbst deutlich zwischen dem Masculinum (*āh*) und Femininum (*āh*) unterscheidet. Das Geschlecht wird entweder durch ganz verschiedene Nomina bezeichnet, wie diess in den meisten Sprachen bei Verwandschaftswörtern der Fall ist, z. B. پلار plār Vater, مور mōr Mutter, ورور vrōr Bruder, خور xōr Schwester; مېړه mērah Ehemann, مانه مېړه mānāmāh Ehefrau, زوی zōe Sohn, لور lār Tochter ¹⁾ etc., oder das Femininum wird durch beson-

1) Aehnliches findet auch bei den hauptsächlichsten Hausthieren statt, z. B.

ساندھ sādḥ ein männlicher Buffalo (Sindhi सानु, Hindi सांड, Sansk.

dere Endungen aus dem Masculinum abgeleitet. Die Gesetze der Ableitung des Femininum von dem Masculinum sind folgende:

1) Von den Masculinis, welche auf einen Consonanten auslauten, wird das Femininum durch Anfügung der Endung *ā* abgeleitet (vergl. § 4, II.). Z. B.

اَرِيں *arī* (arī) Kameel, fem. اَرِيْنَه *arīnah* ein weibl. Kameel.

زَر *zar* m. Esel, fem. زَارَه *zarāh* Eselin.

گَد *gad* Schafbock, fem. گَدَه *gadāh* Schaf.

ځَل *yal* Dieb, fem. ځَلَه *yālāh* 1) Diebin.

Dasselbe gilt auch von den Adjectivis, welche auf einen Consonanten auslauten. Z. B.

گَټ *gaṭ* links, fem. گَټَه *gaṭāh*.

ډېر *ḍēr* viel, fem. ډېره *ḍērāh*.

خُورب *tōrb* fett, fem. خُوربه *tōrbāh* 2).

نُوند *nūnd* feucht, fem. نُونده *nūndāh*.

2) Von den Masculinis, welche auf *ai* auslauten, wird das Femininum dadurch abgeleitet, dass der Diphthong *ai* in *ā* aneinander gelegt wird, d. h. *ai* wird in *ī* verwandelt (gerade wie im Sindhi *ō* = Paṭṭō *ai*, in *ī*) mit dem Bindevocal *a*; z. B.

ټَوَټِي *tōtai* Ochs, fem. خَوَټِي *tōtāi* Kuh.

سَټِي *spai* Hand, fem. سَټِي *spāi* Händin.

دُرَانِي *durānai* ein Durāni, fem. دُرَانِي *durānāi* eine Durāni-Frau.

وَرَمْبِي *vrambai* der erste, fem. وَرَمْبِي *vrambāi*.

Eine Ausnahme von dieser Regel machen eine gewisse Anzahl von Adjectiven (welche aus dem Wörterbuch zu ersehen sind), die ihr Femininum nicht auf *ā*, sondern auf *ī* (i) bilden. Ferner

ځَاږ *maṭāh* ein weibl. Buffalo (Sindhi मेंहि, Hindi मैहिकी,

Sansk. महिषी).

1) *yālāh* ist contrahirt aus *yālāh*.

2) Eine gewisse Anzahl von Adjectiven, welche ursprünglich kurzes *a* im Masc. (in *ā*, *ō* gedämpft) haben, lassen dasselbe vor der Anfügung des Feminin-Affixes *āh* wieder zu *ā* treten; davon mehr unter den Adjectiven.

alle Participia (Praesentis und Perfecti) auf ai, welche ihr Femininum ebenfalls auf ē (i) auslauten lassen; z. B.

تازای tazai, Adj. durstig, fem. تازē (auch تازē geschrieben) tazē (i).

خسای xusai, Adj. hilflos, fem. خسē xuse (i).

نوماندی nūmāndai, Adj. gebelassen, benannt, fem. نوماندē nūmānde (i).

وړوال vřūnal, Part. praes. tragend, fem. وړوړ od وړوړ vřūne (i).

وړای vřai, Part. perf. getragen, fem. وړē oder وړē vře (i).

نولیدونکي nūlēdunkai, Part. prs. sich gränend, fem. نولیدونکē nūlēdun-

ke (i).

نولیدل nūlēdalai, Part. perf. sich gegrämt habend, f. نولیدل nūlēda-

le (i).

3) Von Substantivis masc. auf ā wird das Femininum durch Verwandlung der Endsylbe ā in ē abgeleitet, z. B.

توتی tōti ein Papagei, fem. توتē tōti.

Neben der Feminin-Endung i findet sich auch ai (was, wie schon bemerkt, mit i identisch ist), z. B.

کاکای kākai ein väterlicher Oheim; fem. کاکē kākai die Frau eines väterl. Oheims.

گودای gōdai eine männl. Puppe, fem. گودē gōdai eine weibl. Puppe.

Adjectiva dagegen, welche auf ā auslauten, bleiben im Femininum unverändert; z. B.

دانā dānā Adj. weise, fem. دانā dānā.

4) Von den Nominibus masculinis auf ah wird das Femininum dadurch abgeleitet, dass die Endung ah in āh verwandelt wird, was zwar in der Schreibweise nicht zu Tage tritt, in der Aussprache jedoch deutlich gehört wird. Z. B.

کوتاه kūtah Hund, fem. کوتāh kūtah Hündin.

کاراه kāryah Krähē, fem. کارāh kāryāh.

اوتاه ūdah, Adj. schläfrig, fem. اوتāh ūdāh.

نیلāh nīlāh, Adj. blau, fem. نیلāh nīlāh.

Vereinzelt findet sich auch die Endung nāh, z. B.

میلماه mēlmah Gast, fem. میلمانāh mēlmanāh.

5) Von Nominibus masculinis auf e wird das Femininum durch Anhängung der weiblichen Endung äh gebildet; z. B.

لوی lōe, Adj. gross, fem. لویه lōeäh (lōyäh).

بدخوی badyōe, Adj. böseartig, fem. بدخویه badyōeäh.

بدای badāe, Adj. gross, fem. بدایه badāeäh.

سوی sōe m. Haas, fem. سویه sōeäh weibl. Haas.

6) Von den Nominibus masc. auf t wird das Femininum durch die Endung at abgeleitet. Z. B.

کُمکي kumakī Helfer, fem. کُمکِي kumakī Helferin.

دوبې dōbī Waschmann, fem. دوتبې dōbat Waschfrau.

Daneben findet sich jedoch auch vereinzelt die Feminin-Endung ăh (entsprechend der Sindhi-Feminin-Bildung auf णी oder णि, siehe Sindhi-Stamm-Bildung § 30, I.). Z. B.

هائي hātī Elephant, fem. هاتيه hātīăh.

دوبې dōbī Waschmann, fem. دوتبېه dōbīăh Waschfrau.

نائي nāl Barbier, fem. نايه nāyăh Barbier's Frau.

Adjectiva dagegen, welche auf t auslauten (meist persischen Ursprungs) bleiben im Femininum unverändert; z. B.

سَخمي saxmī verwundet, fem. سَخمي.

خُماری xumārī betrunken, fem. خُماری.

7) Von Nominibus masculinis auf ō wird das Femininum dadurch abgeleitet, dass nach Abwerfung der masc. Endung ō die fem. Endung äh angehängt wird; z. B.

بَانرō bānrō Augenwimper, fem. بَانره bānrăh.

ō kann auch wieder in den Halbvocal (v) verwandelt und daran die Feminin-Endung äh angehängt werden; z. B.

پِرزō pirzō, Adj. gehend, fem. پِرزوه pirzavăh.

8) Die Nomina masculina auf ā bilden ihr Femininum durch Anfügung der Endung äh, vor welcher ā wieder zum Halbvocal (v) wird; z. B.

تاتā tatā ein kleines starkes Pferd, fem. تاتاه tatavăh.

Einzelne Nomina auf ū bleiben im Femininum unverändert, d. h. sie sind generis communis; z. B.

میلو milū, masc. Bär; fem. میلو.

Es findet sich auch hier und da die Feminin-Endung āpai (Sindhi आणी, siehe Sindhi-Stamm-bildung §. 39, IV); z. B.

ہندوآنی hindvāni eine Hindu-Frau, von ہندو hindū ein Hindu,

Sindhi ebenfalls हिंदुआणी, aus dem die Paštō-Form genommen ist.

9) Von Nominibus masculinis auf an wird das Femininum durch Anhängung der Endung āh abgeleitet; z. B.

يو yau, Adj. einer, fem. یوہ yāh (una).

Herr Raverty hat in seiner Grammatik S. 13 die Bildung des Geschlechtes kaum berührt, und auch das wenige, was er darüber beibringt, ist nach seiner gewöhnlichen Weise confus durch einander geworfen, wie es auch gar nicht anders sein kann, wenn man in der Beschreibung eines Sprachsystems nur empirisch verfährt, ohne zuvor die allgemeinen und höheren Gesetze zu erforschen, auf denen das ganze Gebäude ruht.

§. 10.

V. Die Declinations-Verhältnisse des Paštō.

Das Paštō hat so wenig eine Declination im eigentlichen Sinne des Wortes, als die neueren Sprachen Indiens; die alten Casus-Ueberreste, die sich zerstreut noch in den penindischen Sprachen vorfinden, sind im Paštō schon allesamt spurlos verschwunden, und der ganze Declinationsprocess wird durch Hülfe von Praepositionen und Postpositionen bewerkstelligt. Auch in diesem, in das innere Leben einer Sprache tief eingreifenden Punkte zeigt das Paštō eine vielfache Uebereinstimmung mit den non-indischen Idiomen, in deren Lichte allein dieser ganze Process sich richtig erkennen und begreifen lässt, obschon es auf der andern Seite auch nicht an Berührungspuncten mit den iranischen Sprachen fehlt. Die arabische Terminologie, welche Herr Raverty (§. 27) zur Bezeichnung der Casus von seinen Munshis sich hat aufdrängen lassen, ist auch hier wieder eher ein Hinderniss als ein Förderungsmittel zur rechten Würdigung des Declinationsprocesses geworden.

Es handelt sich bei der ganzen Declination des Paštō eigentlich nur um zwei Momente, in welchen sie sich vollständig abwickelt, nämlich um die Bildung der Mehrzahl, und des sogenannten Casus obliquus, oder besser des Formativs, wie wir ihn nennen wollen, des Singular und Plural, aus welchen durch Vorsetzung oder Nachsetzung von gewissen Partikeln oder

Adverbien die einzelnen Casus gebildet werden. Man sieht es aber auch hier dem Pashto überall an, dass es eine wilde Gebirgssprache ist, die sich nicht gerne Gesetzen unterwerfen will, so wenig als diejenigen, welche sie sprechen.

I. Die Bildung der Mehrzahl.

Die Grundform eines Wortes repräsentirt im Pashto immer zugleich den Nominativ Singular¹⁾, aus welchem die Mehrzahl nach den im Folgenden näher zu beschreibenden Gesetzen abgeleitet wird. Wir müssen nach den in § 4 geschilderten Endungen die Nomina masculina und feminina auseinander halten, da jedes Geschlecht seine Mehrzahl auf besondere Weise bildet.

I. Bildung des Plural der Nomina masculina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Die Nomina masculina, welche auf einen Consonanten auslauten, bilden ihre Mehrzahl:

a) durch Anhängung der Endung ān.

Diese Plural-Endung theilt das Pashto mit dem Neupersischen, welche Bopp (Vergl. Grammatik I, § 240.) mit Recht für die alte Plural-Accusativ-Endung des Sanskrit आन् erklärt. In den neu-indischen Sprachen dagegen sind die Nomina masc., welche auf einen Consonanten auslauten (mit Ausnahme des Sindhi, welches die alte präkritische vocalische Endung ā (= ॐ) bewahrt hat) im Nominativ Plural unverändert geblieben (vgl. mein Essay: On the declensional features of the North Indian Vernaculars, Journal of the Royal Asiatic Society, Vol. XIX, part IV (1862) Section II; I.). Z. B.

ملک malik ein Häuptling, Nom. Plur. ملکان malikān.

چرځ čirg ein Hahn, Nom. Plur. چرغان čirgān.

شاہ šāh ein König, Nom. Plur. شاهان šāhān.

چاه čah Brunnen, Nom. Plur. چاهان čahān.

1) Es wird wohl kaum nöthig sein, hier anzu merken, dass das Pashto, so wenig als die verwandten Dialecte, einen Artikel besitzt, der bei dem Declinationsprocess in Betracht kommen könnte.

2) Hier ist h Endconsonant (daher nicht mit der Endung āh zu verwechseln), weil es aus چا verkürzt ist.

b. Durch Anhängung der Endung āna oder ānah.

Diese Plural-Endung scheint mit der vorangehenden identisch zu sein, nur dass ā in ū gedämpft worden ist (wozu das Paštō überhaupt grosse Neigung zeigt) und ein auslautendes kurzes a oder ah der Euphonie wegen nachklingt, indem das schwerere dumpfe ā immer den Accent an sich zieht; wir können daher āna oder ānah als die Paštō-Transmutation der neu-persischen Endung ān (welche den Accent nicht an sich zieht) betrachten. Der Gebrauch dieser beiden Plural-Endungen, ān und āna, ist aber keineswegs willkürlich, sondern fest abgegränzt; eine sichere Regel jedoch für den Gebrauch der einen oder andern Endung habe ich bis jetzt nicht entdecken können, der uns allein ist dafür massgebend. Z. B.

آس ās Pferd, Plur. آسون āsūna oder āsūnah.

کور kōr Haus, Plur. کورون kōrūna.

کار kār Geschäft, Plur. کارونه kārūnah.

پلار plār Vater, Plur. پلارونه plārūnah.

Auch einzelne der unter 5. anzuführenden Themata (welche im Nom. Sing. die ursprüngliche Endung ah abgeworfen haben) bilden ihren Plural nach dieser Form. Z. B.

غل gal Dieb, Plur. غلونه galūnah (galūnah).

غار gar Berg, Plur. غارونه garūnah (garūnah).

c) Durch Anhängung der Endung ah, zugleich mit innerem Vocalwechsel.

Eine bestimmte Anzahl von Nomina masc., in welchen das ursprünglich lange ā im Sing. Nom. zu ū gedämpft worden ist, lassen im Plur. dasselbe wieder zu Tage treten, da durch die hinzutretende Endung ah ū zu schwer wird. Der Ursprung dieser Endung ah ist etwas dunkel; ich bin geneigt, dieselbe für eine Versetzung und Abkürzung der neupersischen Plural-Endung ـان zu halten (siehe Bopp, Vergl. Gramm. I, § 241), die ja auch schon im Neupersischen promiscue für lebende und leblose Begriffe gebraucht wird. Z. B.

شیرین šīrūn Hirte, Plur. شیرانه šīpānah.

نمودن nmūdñ Gebet, Plur. نمازخانه nmāzāh.

شکوه škūh Stachelschwein, Plur. شکانه škānah.

بَيَلْتُون¹⁾ biyaltūn Trennung, Plur. بَيَلْتَانَه biyaltānah.

Neben dieser Pluralbildung auf ah, mit innerem Vocalwechsel, findet sich jedoch auch die regelmässige Bildung auf ānah, ohne Vocalwechsel, wie نَمُونَدَخُونَه namunānah. Andere hingegen gebrauchen nur die regelmässige Pluralendung auf ānah, was aus dem Wörterbuche zu erlernen ist.

d) Durch Anhängung der Endung āhār.

Diese Plural-Endung findet sich nur bei solchen Worten, welche einen Schall, Schlag, Stoss etc. bedeuten. Es dürfte vielleicht nicht fehlgegriffen sein, wenn wir diese, sonst unerklärbare Plural-Endung mit der in den niederen Präkrit-Malekten schon gebräuchlichen Endung आओ = आहो = आसम् (cf. Lassen, Instit. Linguae Prāk. § 175. 9; § 147. 4) vergleichen, aus der auch offenbar die neupersische Endung ـا entsprossen ist. Dass das finale स in आसम् auch schon in r übergehen kann, unterliegt keinem Zweifel, siehe Bopp, Vergl. Gramm. I, § 241. Das Nīpālī bildet auf dieselbe Weise den Plural durch Anhängung des Affixes hār, über dessen Ursprung aus आसम् kaum ein Zweifel obwalten kann. Das Bangālī ferner gebraucht das Plural-Affix rā, das eben dahin bezogen werden muss. Vergleiche, was ich in dem schon erwähnten Essay on the declensional features of the North Indian Vernaculars, Section II, 1 unter Bangālī gesagt habe. Z. B.

تَرَبْ trap der Schall des Hüpfens, Plur. تَرَبَّهَارْ trapahār.

رُومَبْ rumub das Gerumpel, Plur. رُومَبَّهَارْ rumubahār.

رَارْ rar ein Bauchwind, Plur. رَارَهَارْ rarahār.

e) Durch Veränderung des kurzen a der Endsylbe in ā.

Es ist dies eine dem Paštō ganz eigenenthümliche Erscheinung, den Plural durch Vocalwechsel der Endsylbe auszudrücken, wovon sich keine Analogie in den verwandten Sprachen entdecken lässt.

1) Alle diese Nomina, welche den Plural durch inneren Vocalwechsel auf die Endung ā bilden, sind ursprünglich einsyllbig; بَيَلْتُون macht davon nur eine scheinbare Ausnahme. Es ist zusammengesetzt aus dem Adjectiv بَيَل biyal getrennt, und تُون Plaz, Ort, pers. سَتَان, mit Ausstossung des س und Verdünnung des ā in u.

Das Einzige, was sich damit vergleichen lässt, ist die Pluralbildung im Deutschen durch Umlaut, wie Bruder, Plural Brüder, nur mit dem Unterschied, dass dieser Umlaut im Paštō nur die letzte Sylbe betrifft. Z. B.

سَخَرِ syar Stein, Plur. سَخَرِ syar Steine.

سُدَرِ sudar wildes Schein, Plur. سُدَرِ sudar.

بَغْدَرِ baydar Hammer, Plur. بَغْدَرِ baydar.

Es gibt deren eine ziemliche Anzahl im Paštō, die sorgfältig beachtet werden müssen, da nur der Zusammenhang oder ein feines Ohr den Plural mit Sicherheit erkennen lassen. Die Schreibweise mit Hamzah im Plural wird zwar hie und da in Handschriften gefunden, aber gewöhnlich doch dem Leser überlassen, den Plural selbst herauszufinden.

Den Plural durch Vocalwechsel der Endsylbe bilden so alle mit den Affixen *وَن*, *وَن*, *وَن* und *وَر* zusammengesetzte Nomina; die übrigen müssen per usum erlernt werden.

Anmerk. Neben den vorstehenden Pluralbildungen findet sich auch noch eine auf *a* oder *ah* vor, die jedoch nur nach Zahlwörtern gebraucht wird, z. B. *دِرِ کَالِه* drī kālāh (auch bloss *کَال* kālā geschrieben) drei Jahre, während der regelmässige Plural von *کَال* kāl *کَالُونِه* kallūnah lautet.

Unregelmässige Pluralbildung.

Ganz unregelmässig bildet *وَرَر* vrōr Bruder, seinen Plural in *وَرُونِه* vrūnāh Brüder.

2) Themata auf ai.

Diese bilden ihre Mehrzahl durch Umwandlung des Diphthongen *ai* in *i*. Wir haben schon § 4, 2 bemerkt, dass die Paštō-Endung *ai* der Sindhī-Endung *ō* oder *i* entspricht; in der Pluralbildung nun hat das Paštō die Endung *i* (nicht *ō*) zu Grunde gelegt, und stimmt in dieser Hinsicht ganz mit dem Sindhī überein, in welchem die Nom. masc. auf *i* im Plural unverändert bleiben, was der Praxis des Pālī und Prākṛit entspricht, vergleiche: On the declensional features etc. II, V. Z. B.

شِکَرِ šikrai Falke, Plur. شِکَرِ šikrī.

يُشْکَرِ yuškarai Ochse, Plur. يُشْکَرِ yuškrī.

کَسای kasai Angapfel, Plur. کَسای kasī.

3. Themata auf ā.

Die Nomina masc. auf ā bilden ihren Plural nach persischer Weise, indem sie entweder die Endung ān, mit euphonischem y (= yān) oder g (= gān) an den Singular anfügen. Wann die eine oder die andere Endung gebraucht wird, muss aus dem Wörterbuche erschen werden; eine bestimmte Regel lässt sich darüber nicht aufstellen. Z. B.

a) توتا tōtā Papagal, Plur. توتيان tōtāyān.

چارپا čārpā ein vierfüssiges Thier, Plur. چارپيان čārpāyān.

b) ماما māmā väterlicher Oheim, Plur. مامگان māmāgān.

گودا gōdā Puppe, Plur. گودگان gōdāgān.

4. Themata auf ō (ō).

Die Nomina masc. auf ō (hie und da auch nachlässiger Weise mit finalem ū = ō geschrieben) bilden ihren Plural auf dreierlei Weise:

a) durch Anhängung der Endung ān, was jedoch bei wenigen der Fall ist, wie:

ساقاو saqqāō Wasserträger, Plur. ساقاوان saqqāōān.

b) Durch Anhängung der Endung ūnah oder ūna, wie:

سکو skō Stich, Plur. سکوونه skōūnah.

پاو pāō Viertel, Plur. پاوونه pāōūnah.

پیتاو pitāō sonniger Platz, Plur. پیتاونه pitāōūnah.

c) Durch Anhängung der Endung gān, durch welche weitaus die meisten Nomina masc. auf ō ihren Plural bilden, wie:

بانړو bānrō Augenwimper, Plur. بانړگان bānrōgān.

سگلاو sagliāvo Fischotter, Plur. سگلارگان sagliāvōgān.

مندای mandāy Rührstab, Plur. مندایگان mādāyugān.

Anmerk. Die wenigen Feminina auf ō bilden ihren Plural auf gān (gāne), z. B.

پاکو pākō Hebel, Plur. پاکوگان pākōgāne (ē).

Die Mehrzahl der Feminina auf ō jedoch bilden keinen Plural, wie

ورشو varšō Wiege; سڼو sāngō Wiege etc.

5. Die Nomina auf ah.

Die Nomina mase. auf ah bilden ihren Plural auf verschiedene Weise; sie bleiben entweder

a) im Plural unverändert, so dass die Zahl aus dem Zusammenhang erschlossen werden muss. Unter diese Classe gehört eine bestimmte Anzahl von Nomina, die aus dem Wörterbuche erschen werden müssen; ferner alle Nomina Verbalia auf ah ohne Ausnahme, welche in der Construction immer als Pluralia behandelt werden. Z. B.

لِيمَه lēmah Augapfel, Plur. لِيمَه lēmah.

نَارِيَه nārīah Mann, Plur. نَارِيَه nārīah.

خَاتَه xātah das Hinaufsteigen, Nom. Verb. von خَتَل, nur im Plural gebräuchlich.

Unter diese Classe gehört auch eine bestimmte Anzahl Nomina, die im Nominat. Sing. die Endsylbe ah abgeworfen haben, und somit auf einen Consonanten auslauten, dieselbe jedoch wieder im Nominat. Plur. (sowie im Formativ des Singular) zu Tage treten lassen. Z. B.

يَل yal Dieb, Plur. يَلَه yalah.

مَل mal Begleiter, Plur. مَلَه mīah.

Es findet sich jedoch auch daneben die mehr regelmässige Pluralbildung غُلُونَه ḡlūnah oder ḡālūnah, siehe 1, b.

b) Andere bilden ihre Mehrzahl durch Abwerfung der Endsylbe ah, und Anfügung der Plural-Endung ān oder ūnah; z. B.

لِوَه lēvāh Wolf, Plur. لِيَوَان lēvān.

كَارَغَه kārgah Krähe, Plur. كَارَغَان kārgān.

مِرَافَه mērah Ehemann, Plur. مِيرُونَه mērūnah.

تَرَه trah Oheim, Plur. تَرُونَه trūnah.

وَرَرَه vrārah Nefte, Plur. وَرَارُونَه vrārūnah.

c) Andere endlich bilden ihren Plural, indem sie an die Endsylbe ah das Plural-Affix gān anhängen; z. B.

نِيَكَه nīkah väterlicher Grossvater, Plur. نِيَكَه گَان nīkahgān.

لِوَه lēvāh Wolf, Plur. لِيَوَه گَان lēvāhgān.

نَانِغَه nāngah Brombeere, Pl. نَانِغَه گَان nāngahgān od. نَانِگَان nāngān.

d) Einige wenige Nomina bilden ihren Plural durch das Affix ānah, mit Abwerfung der Endsylbe gh. Dieses Affix ānah scheint eigentlich eine doppelte Pluralendung zu sein, ān und ah, das sich bei einigen Worten erhalten hat, die fast mehr als Ausnahmen zu betrachten sind. Z. B.

مېلمه mēlmah Gast, Plur. مېلمانه mēlmānah.

غوبه gōbah Kuhhirte, Plur. غوبانه gōbānah.

6. Themata auf e.

Die Nominalstämme auf e bilden ihren Plural durch Anhängung der Pluralendung ānah; z. B.

سرايه sarāie Caravanseraï, Plur. سرايهونه sarāieānah.

دوه dōe Gebrauch, Plur. دوهونه dōeānah.

سکوه skōe Stuch, Plur. سکوهونه skōeānah.

Unregelmässige Pluralbildung.

خوې dōe od. زوی zōe Sohn, Plur. ځامن dāman od. زامن zāman.

7. Themata auf i.

Die Nomina masc. auf i bilden ihren Plural durch Anhängung der Endung ān; z. B.

جوگی jōgi ein Büsser, Plur. جوتيان jōgtān.

سرنای surnāi Klarinettspieler, Plur. سرنایان surnātān.

سيلمچي silamēt Waschbecken, Plur. سيلامچيان silāmōtān.

8. Themata auf ū.

Die Nomina auf ū bilden ihren Plural, entweder

a) durch Anhängung der Pluralendung ān, was jedoch selten der Fall ist, wie

کندوړ kandū ein grosses irdenes Gefäss, Plur. کندوران kändūān.

oder b) durch Anhängung des Plural-Affixes gān, was bei den meisten auf ū auslautenden Stämmen der Fall ist. Z. B.

باړه bāhū Armspange, Plur. باړهگان bāhūgān.

شفتالو šuftālū Pflsich, Plur. شفتالوگان šuftālūgān.

ښارو ښارū Maina (Vogel), Plur. ښاروگان ښarūgān.

Anmerk. Die wenigen auf *ü* anlautenden Nomina feminina bilden ihren Plural durch Anhängung des Fem. Plural-Affixes *gāue*, wie

بَگُو bāgū Pelzmärten, Plur. بَگُوگَوان bāgūgāue.

بَرَجُو barjū Wetzstein, Plur. بَرَجُوگَوان barjūgāue.

9. Themata auf *au*.

Die Nominalstämme auf *au* bilden ihren Plural entweder

a) durch Anhängung des Plural-Affixes *ūn*, wie

سَقَّو saqqau Wasserträger, Plur. سَقَّوَان saqqauūn,

oder b) durch das Plural-Affix *ūnah*, wie

پالَو palau Saum, Plur. پالَوُونَه palauūnah.

چَو čau Kanal, Plur. چَوُونَه čauūnah.

لَو lau Erndte, Plur. لَوُونَه lauūnah.

§. 11.

II. Bildung des Plurals der Nomina feminina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten anlauten.

Wir haben oben unter den Feminin-Endungen diese Classe unter diejenigen Nomina feminina subsumirt, welche auf *ë* (i) anlauten, weil sie (ursprüngliches) finales *i* im Nomin. sing. abgeworfen haben. Da sie jedoch in der Bildung des Plural von denen, welche auf *ë* anlauten (die jedoch keine selbstständigen Themata, sondern nur von masculin. Themen auf *ai* abgeleitete Feminina sind) abweichen, so halten wir es, der practischen Uebersicht wegen, für besser, sie besonders zu behandeln.

Es gibt im Paschtō nur eine bestimmte Anzahl von Nomina feminina, welche im Nomin. Sing. auf einen Consonanten endigen; im Nomin. Plural lassen sie das im Nomin. Sing. abgeworfene *ë* (i) wieder zu Tage treten, was auch, wie wir weiter unten sehen werden, im Formativ des Singular der Fall ist. Die hauptsächlichsten Nomina feminina, welche auf einen Consonanten anlauten, sind die folgenden:

بِرَستَن brastan Bettdecke, Plur. بِرَستَنَه brastane.

بَن ban Rivalin, Plur. بَنَه bane.

تَازَه tazāḥ Axt, Plur. تَازَه تَازَه tazāḥe.

تَاندُور tandūr Vater's Bruder's Weib, Plur. تَاندُورَه tandūre.

- جَل jal Mädchen, Plur. جَل جَل jalə.
 جَن jan " " جَن جَن jane.
 چار čar Geschäft, Plur. چار چار čare.
 رندار¹⁾ rundār Bruder's Weib, Plur. رندار رندارə.
 ستان stan Nadel, Plur. ستان stane.
 سگل sugul eine Art Halbstiefel, Plur. سگل sugule.
 سَمَچ sməč Höhle, Plur. سَمَچ sməče.
 سَمِست samist Höhle, Plur. سَمِست samiste.
 گَهار gāhar Heerde, Plur. گَهار gāhare.
 گوار gūr " " گوار گوارə.
 گوبار gōbār " " گوبار گوبارə.
 لار lār Weg, Plur. لار lare.
 لامن laman Saum eines Kleides, Plur. لامن lamane.
 مَریج mārīj Feuerflamme, Plur. مَریج mārīje.
 مَناک maṭāk Walnuss, Plur. مَناک maṭāke.
 مَیرمان mērman Dame, Plur. مَیرمان mērmane.
 مَیز mēž Mutterchaft, Plur. مَیز mēže.
 وَاڼ vāṭ Weg, Plur. وَاڼ vāṭe.
 وړخ vrad Tag, Plur. وړخ vradə.
 وړخ vrad " " وړخ vradə.
 وړیچ varyač Wolke, Plur. وړیچ varyače.
 وړیز varyaz " " وړیز varyaze.
 وندار vandar ein Seil mit Schlingen, Plur. وندار vandare.

1) Nebenformen davon sind: وړندار varandār, Plur. وړندار varandare,
 and وندیار vandyār, Plur. وندیار vandyare.

2. Themata auf ā.

Die Themata auf ā bleiben im östlichen Dialecte des Puṣṭō im Plural unverändert, während im westlichen Dialecte die Plural-Endung *vi* angehängt wird.

Beide Plurale greifen auf die alten Prākṛit-Dialecte zurück. Im Pālī bleiben die Nomina fem. auf ā im Plural entweder unverändert, oder die Endung *yō* (mit euphonischem *y*) wird hinzugefügt. Im Prākṛit ist das Plural-Affix der Feminina auf ā immer *u* (= *ā* = **अस्**). In den neu-indischen Sprachen endigt der Plural der Feminina auf ā: im Sindhī auf *ū* (**ऊँ**), im Hindī auf *ē* (**ऐँ**), im Panjābī auf *i* oder *ī*, im Gujārātī auf *ō*, im Marāṭhī dagegen ist der Singular und Plural identisch. Der östliche Dialect des Puṣṭō schliesst sich mehr an das alte Pālī an, während der westliche Dialect mit der Plural-Endung *vi* mehr an das Prākṛit und Sindhī sich anlehnt. Z. B.

बलā balā Unglück, Plur. **बलā** oder **बलāvi** balāvi.

ज़रā zarā Wehklagen, Plur. **ज़रā** oder **ज़रāvi** zarāvi.

Anmerk. Bei einzelnen findet sich auch das fem. Plural-Affix *gāna* vor, wie z. B. **نیā** niā Grossmutter, Plur. **نیāgāna** niāgāna.

3. Themata auf āh.

Die Nomina feminina auf āh bilden ihren Plural durch Umwandlung der Endung āh in *ā* ¹⁾. Das Puṣṭō stimmt in der Pluralbildung dieser Nomina ganz mit dem Hindī und Hindīstān überein, in welchen beider indischen Dialecten die Nomina feminina (welche im Singular kurz ā schon durchweg abgeworfen haben) im Nomin. Plur. in *ē* (**ऐँ**) auslauten (vgl. Declensional features etc. Section II, IV.), während im Sindhī und Panjābī das Plural-Affix *ā* (**आँ**), Marāṭhī ebenfalls *ā* (**आ**) angehängt wird, das in den niedern Prākṛit-Dialecten schon sehr häufig in *ē* verwandelt wird. Z. B.

सरवā sarvā Cypresse, Plur. **सरवē** sarvē.

1) Die Pluralendung wird auch bloss *a* (**ـا**) geschrieben, sowie der Singular *a* (**ـا**) statt āh, z. B. **وان** vana Baum, statt **وانه** vanah; Plural **وان** vano, statt **وانه** vanē. Diese Schreibweise ist jedoch zu missbilligen, da sie zu vielen Missverständnissen Anlass gibt.

بَدَّاهَ badāh Bestechung, Plur. بَدَّاهِ badāḥ.

لَدَّاهَ ladaḥ Bogen, Plur. لَدَّاهِ ladaḥ.

Eine Anzahl Nomina dieser Classe werden nur im Plural gebraucht; die hauptsächlichsten derselben sind:

اَبَرِي trē Asche; پَاچِي pačē runder Mist (von Kameelen, Schafen etc.); تَرَوِي tarvē Buttermilch; خَوَلِي xvalē Schweiß; دُورِي dūrē Staub; زَوِي zavē Materie; شَلَوَمَلِي šlōmbē oder شَوَمَلِي šōmlē Buttermilch; شَوَلِي šōlē Reis in den Hülsen; رَانِي ranē Dornen; نَاكِرَزَوِي nakrēzē Honna; وُرَبُشِي vurbušē Gerste; وُرَجِي vrijē Reis.

4. Themata auf ī.

Die Nomina feminina auf ī bilden ihren Plural entweder

a) durch die euphonische Einschaltung von a vor dem langen finalen ī = aī. Achte Paštō-Worte auf ī gibt es nur wenige, die meisten sind aus dem Persischen geborgt; z. B.

دُشِنِي dušnī Feindschaft, Plur. دُشِنَايِ dušnaī.

حُشِيَارِي hušyārī Verstand, Plur. حُشِيَارَايِ hušyāraī.

رُوزِي rūzī Beschäftigung, Plur. رُوزَايِ rūzaī.

oder b) durch Anfügung des Plural-Affixes gāne oder āno; z. B.

دَايِي dāī Wärterin, Plur. دَايِگَانِ dāīgāne.

هَادِي hādī Führerin, Plur. هَادِيَانِ hādīāno.

5. Themata auf aī.

Die Nomina feminina auf aī bleiben im Nomin. Plural unverändert; z. B.

جُولِي jōlaī Ranzen, Plur. جُولِي jōlaī.

پَاڤَايِي paṭaī Binde, Plur. پَاڤَايِي paṭaī.

گَاڤَايِي gāṭaī Oelpresse, Plur. گَاڤَايِي gāṭaī.

6. Themata auf e (i).

Diese Nomina sind an sich keine selbstständigen Themen, sondern nur Feminina, welche aus einem Nomen masc. auf ai ab-

geleitet worden sind, jedoch mit substantivischer Bedeutung gebraucht werden. Sie bilden ihren Plural, wie die betreffenden Adjectiva, auf *i*. Z. B.

سَرَكُوژ sarkōze Schwein (masc. سَرَكُوژِي), Plur. سَرَكُوژِي sarkōzī.

مَرْغَمِي maryame Lamm (masc. مَرْغَمِي), Plur. مَرْغَمِي maryamī.

Die wenigen selbstständigen Themen auf *e* (ē), bilden ihren Plural auf āne oder gāne; z. B.

نَاوِي nāvē Braut, Plur. نَاوِيَانِي nāvēāne.

تَرَوِي trōre Tante, Plur. تَرَوِيَانِي trōregāne.

A n h a n g.

Unregelmässige Pluralbildungen.

Es gibt im Paschtō eine Anzahl von Nomina feminina, welche auf einem Consonanten auslauten (die aber mit den unter 1. aufgeführten nichts gemein haben), welche ihren Plural auf eine ganz unregelmässige Weise bilden. Es sind dless die nachstehenden Verwandtschaftsworte:

خَوَر xōr Schwester, Plur. خَوِيَنْدِي xvēnde oder خَوِيَنْدِي xvēndē.

دَرَوَر drōr Mann's Schwester, Plur. دَرَوِيَنْدِي drande.

نَدَرَوَر ndrōr " " " نَدَرَوِيَنْدِي ndrande.

لَوَر lār Tochter, Plur. لَوِيَنْدِي lāre oder لَوِيَنْدِي oder لَوِيَنْدِي lārah.

مَوَر mōr Mutter, Plur. مَوِيَنْدِي mūdē od. maidē od. مَوِيَنْدِي mandē.

نَوَر nōr Schwiegertochter. Plur. نَوِيَنْدِي nžēndē.

نَوَر ngōr " " " نَوِيَنْدِي ngēndē.

§ 12.

II. Der Formativ Singular und Plural.

Wie schon § 10 bemerkt worden ist, hat das Paschtō alle Flexionskraft verloren; man kann daher auch nicht von eigentlicher Declination reden, noch viel weniger von verschiedenen Declinationen; denn es ist ein und derselbe Process, der sich bei allen Nominalibus wiederholt. Aeusserlich gleicht daher die Declinationsmethode des Paschtō, sowie die der neu-indischen Sprachen (das Neupersische nicht ausgenommen) ganz dem türkischen Sprachgebrauch, wodurch sich auch Dr. Caldwell in seiner „Comparative Grammar

of the Dravidian languages“ hat verleiten lassen, den nord-indischen Declinationsprocess von tatarischen Einflüssen abzuleiten, was sich aber, näher betrachtet, als reine Illusion ausweist (vgl. mein Essay: „On the declensional features of the North-Indian Vernaculars“ Section III).

Ganz denselben Verlauf, wie bei den Präkrit-Sprachen Indiens, finden wir bei den romanischen Idiomen, welche ebenfalls alle Casus-Flexion verloren haben, und den Declinationsprocess durch Hülfe von Präpositionen wieder herzustellen gezwungen worden sind, ohne dass es irgend Jemand in den Sinn kommen würde, diesen Zersetzungsprocess tatarischen Einflüssen zuzuschreiben.

Der Stamm eines jeden Paṣṭō-Wortes bildet auch immer zugleich den Nominativ Singular. Ehe aber die im nächsten Paragraphen näher zu erörternden Präpositionen und Postpositionen dem Stamme vor- oder nachtreten können, muss das Wort in den sogenannten Casus obliquus, oder besser, Formativ gesetzt werden, der im Paṣṭō, sowie auch im Sindhī, mit dem Instrumentalis identisch ist. Ist das Wort in den Formativ des Singular oder Plur. gesetzt, so ist der ganze Flexionsprocess des Nomens vollendet: denn die verschiedenen Präfixe oder Postfixe afficiren das Nomen weiter nicht mehr.

I. Der Formativ des Singular.

Wir müssen dabei wieder, wie bei der Bildung des Plurals, die Nomina masc. und feminina aneinander halten.

A. Der Formativ der Nomina masculina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Die Nomina masc., welche auf einen Consonanten endigen, unterscheiden den Formativ nicht von dem Nominativ.

Ausgenommen davon sind diejenigen Nomina (die, wie oben bemerkt, ursprünglich alle einsylbig sind, obschon sie mit Adjectiven zusammengesetzt werden können), in welchen ursprüngliches ā im Nomin. Sing. in ū verdampft worden ist. Bei diesen tritt im Formativ Sing. das ursprüngliche ā wieder zu Tage, und der Endconsonant erhält euphonisches (wie ich glaube) a oder āh;

z. B. شِوَن spūn Hirte, Formativ شِپَان spāna oder شِپَانِه spānāh. Diese Regel ist jedoch nicht strict, und der Formativ wird häufig nicht vom Nominativ unterschieden; siehe Beispiele in den Paṣṭō-Citaten von Raverty's Gramm. § 281 und 344.

2. Themata auf ai.

Die Nomina masc. auf ai bilden den Formativ Sing. auf f; z. B.

سَافِی safaī Mann, Formativ سَافِی safi.

3. Die Themata auf ā,
4. die Themata auf ō (u),
5. die Themata auf āh,
6. die Themata auf e,
7. die Themata auf ē,
8. die Themata auf ī,
9. die Themata auf an

sind im Nominativ Sing. und Formativ Sing. identisch.

Zu bemerken ist jedoch ad 5., dass diejenigen Nomina, welche im Nominativ Sing. die Endung āh abgeworfen haben, dieselbe im Formativ wieder zu Tage treten lassen, wie

غل Dieb, Formativ غل یا oder غل یا.

B. Der Formativ der Nomina Feminina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Diejenigen Nomina fem., welche nunmehr im Nomin. Sing. auf einen Consonanten endigen, ursprünglich aber auf e (i) auslauteten (siehe § 11, 1), lassen das kurze e im Formativ wieder erscheinen, z. B.

برستان brastan Rettdecke, Formativ برستان brastane.

Alle anderen Nomina fem. dagegen (siehe § 11, Anhang), welche nicht unter die erste Classe fallen, bleiben im Formativ Sing. unverändert; z. B.

مور mūr Mutter, Formativ مور mūr.

2. Themata auf ā.

Diese Themen bleiben im Formativ Sing. alle unverändert.

3. Themata auf āh.

Die Nomina fem. auf āh bilden ihren Format. Sing. auf ē, z. B.

سرو sarvāh Cypresse, Formativ سروی sarvē.

4. Themata auf ī.

Die Nomina fem. auf ī bilden den Formativ Sing. auf ai; z. B.

دشمنی dušnī Feindschaft, Formativ دشمنی dušnaī.

Ausgenommen davon sind nur wenige Nomina fem. auf ī, welche im Formativ unverändert bleiben; z. B.

سبزلی sīznī Wickelband, Formativ سبزلی sīznī.

5. Themata auf aī.

Die Nomina fem. auf aī bleiben im Formativ unverändert.

6. Themata auf e (i).

Diese Nomina, sofern sie Feminina sind, welche aus masculinis abgeleitet sind, bilden nach der Weise der Adjectiva fem. ihren Formativ auf ī, z. B.

سَرَكُزِي sarkūzi, Formativ سَرَكُزِي sarkūzē.

Die wenigen selbstständigen Themen auf e bleiben dagegen im Formativ unverändert, z. B.

تَرُور trōre Tante, Formativ تَرُور trōre oder تَرُورِي trōrē.

II. Der Formativ des Plural.

Der Formativ des Plural geht zunächst immer von dem Nominativ des Plural aus; wir müssen daher hier die in § 10 und 11 näher beschriebene Pluralbildung der Masculina und Feminina zu Grunde legen.

Das Formativ-Affix ist zunächst ō, welches an die betreffenden Pluralendungen entweder einfach angehängt wird, wie ān-ō, ōn-ō, gūn-ō, oder auch an den Stamm selbst, mit Abwerfung der Pluralendungen, wie

پَلَرُو plārō, statt پَلَرُونُو plārūnō, Formativ Plur. von پَلَر plār, Vater.

Es ist merkwürdig, wie sehr das Pashto in dieser Beziehung mit dem Hindustānī übereinstimmt, welches den Formativ Plural ebenfalls auf ō (औं) bildet; Sindhi noch ursprünglicher in आँ, welches, wie ich schon in dem erwähnten Essay „On the declensional features“ etc. Section IV, 11 nachgewiesen habe, auf den Prākṛit-Goniv Plural आणं oder आण zurückweist.

A. Der Formativ der Pluralia masculina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten anlauten.

a) Themata mit dem Plural-Affix ān und ānah.

Der Formativ der Pluralia masc. auf ān wird dadurch gebildet, dass an das Plural-Affix ān das Formativ Plural-Affix ō angehängt wird = ān-ō, z. B. مَلِكَان malikān, Häuptlinge, Formativ Plur. مَلِكَانُو malikānō, auch oft bloss مَلِكَان malikānō geschrieben.

Auf dieselbe Weise wird der Formativ der Pluralia auf ānah gebildet, indem nach Abwerfung der Endsylbe ah (um-ah) das For-

mativ-Affix *ā* an *ān* angehängt wird = *ān-ā*, z. B. *أسود* *āsūnāh* Pferde, Formativ Plural *أسود* *āsūnā* (auch *أسور* *āsūnō*).

Beide Plural-Endungen jedoch werden auch häufig vor der Anfügung des Formativ Plural-Affixes ganz abgeworfen, was, nach dem Sindh und Hindūstān zu schliessen, die ältere Form zu sein scheint; z. B. *ملك* *malikō*, statt *ملكان* *malikānō*; *غابو* *gāḡō*, statt *غابون* *gāḡūnō*, von *غاب* *gāḡ* Zahn.

b. Themata mit innerem Vocalwechsel und dem Plur.-Affix *āh*.

Die Endung *āh* wird vor dem Formativ-Plural-Affix *ā* einfach abgeworfen, z. B. *شكان* *škānrah* Stachelschweine, Formativ *شكانو* *škānō*, oder bloss *شكان* *škānrō*.

c. Die Themata mit dem Plural-Affix *āhār*, und mit Vocalwechsel der Endsylbe.

Diese hängen an die betreffende Plural-Endung einfach das Formativ-Affix *ā*, z. B. *غنبهار* *gumbahār*, Formativ *غنبهارو* *gumbahārō* (*ā*); *سخر* *szār* Steine, Formativ *سخرو* *szārō* (*ā*).

Anmerk. Die Pluralia auf *āh* (bloss mit Zahlwörtern, wie zwei, drei etc. gebraucht) bilden ihren Formativ nach der sonst gewöhnlichen Plural-Endung, z. B. *كاله* *kālāh* (*kālā*) (zwei, drei etc.) Jahre, Formativ *كالونو* *kālūnō*, oder abgekürzt, *كالو* *kālō*.

2. Themata auf *ai*, Nom. Plur. *i*.

Diese Pluralia bilden ihren Formativ entweder durch Anhängung des Formativ-Affixes *ā* an die Plural-Endung *i*, wie *شكرو* *šikrō*, von *شكر* *šikrī* Falken, oder sie werfen vor der Anfügung des Formativ-Affixes *ā* die Plural-Endung *i* aus, wie *شكرو* *šikrō*, statt *شكرو* *šikrī*.

3. Die Themata auf *ā*, Nom. Plural *yān* oder *gān*.

4. Die Themata auf *ō* (*ū*), Nom. Plur. *ān*, *ānāh*, *gān*; diese bilden ihren Formativ Plur. durch Anfügung des Affixes *ā*, als *yānō*, *ānō*, *ūnō*, *gānō*.

Anmerk. Die Feminin-Plural-Endung *gānō* lautet im Formativ Plural ebenfalls *gānō*, so dass im Formativ Plural das Geschlecht nicht mehr unter-

schieden werden kann: z. B. *فَاكُوكَانِ* *paikögüne*, Formativ *فَاكُوكَانُو* *paikögänü*.

5. Themata auf *gh*.

a) Diejenigen Nomina, welche im Nom. Plural die Endung *gh* unverändert beibehalten, werfen dieselbe im Formativ gegen das Affix *ō* ab; z. B. *وَيْتَه* *vēṭēḡh* Haare, Formativ *وَيْتَهو* *vēṭēḡō*.

b) Diejenigen, welche im Plural die Endung *ān* annehmen, fügen entweder das Formativ-Affix *ō* an die Endung *ān* = *ān-ō*, oder werfen sie vor *ō* gänzlich ab, z. B. *نَانَانِ* *nāngān*, Brombeeren, Formativ *نَانَانُو* *nāngānō* oder *نَانِ* *nāngō*.

c) Ganz dasselbe trifft bei der Pluralendung *ūnah* zu, Formativ *ūnō* oder bloss *ō*.

d) Die Pluralendung *gān* lautet im Formativ, wie immer, *gānō*.

6. Die Themata auf *e*, Nom. Plur. *ūnah*.

7. Die Themata auf *i*, Nom. Plur. *ān*.

8. Die Themata auf *u*, Nom. Plur. *ān* oder *gān*.

9. Die Themata auf *au*, Nom. Plur. *ān* oder *ūnah*.

Alle diese bilden ihren Formativ Plural regelmässig in *ānō*, *ūnō* und *gānō*.

Anmerk. Die Feminin-Plural-Endungen von *āne* und *gāne*, werfen, wie schon bemerkt, vor dem Affix *ō* das *e* wieder ab, so dass sie mit den masculin wieder zusammenfallen.

B. Der Formativ der Pluralia feminina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Diejenigen Nomina feminina, welche im Plur. Nom. auf *e* (*i*) auslauten, werfen das finale *e* vor dem Formativ-Affix *ō* ab; z. B. *وَايَ* *vāṭe* Wege, Formativ *وَايَوُ* *vāṭō*.

Die ganz unregelmässigen Pluralbildungen, welche im Nom. Plur. ebenfalls auf *e* (*i*) auslauten, bilden ihren Formativ auf dieselbe Weise; z. B. *خَوْبَنْدِ* *xvēndē* (oder *خَوْبَنْدِي* *xvēndē* geschrieben), Formativ *خَوْبَنْدَوُ* *xvēndō* oder *خَوْبَنْدِ* *xvēndō*.

2. Themata auf *ā*.

Die Nomina fem. auf *ā*, Nom. Plur. *ā* oder *vī*, bilden ihren Formativ auf *vō* (i. e. *vī + ō = vō*); z. B.

بَلَا balā Unglück, Nom. Plur. بَلَا oder بَلَاوِي balāvī, Formativ
بَلَاوُو balāvō oder بَلَاوُ balāvō.

3. Themata auf āh.

Die Nomina fem. auf āh, Nom. Plural ā, bilden ihren Formativ-
Plural auf ō, mit Abwerfung der Plural-Endung ā, wie بَاذِي baḏī
Bestechungen, Formativ بَاذُو baḏō.

4. Themata auf ī.

Die Nomina fem. auf ī, Nom. Plur. aī, bilden ihren Formativ-
entweder auf iō, oder mit Abwerfung von ī einfach auf ō, wie
دُشْنِي duṣṇāī Feindschaften, Formativ دُشْنُو duṣṇāō, oder دُشْنُو
duṣṇō.

Diejenigen hingegen, welche ihren Plural in āne und gāne bil-
den, hängen an die betreffenden Pluralendungen das Formativ-Affix
ō, mit Abwerfung von e, wie هَادِيَانِي hādīānī Führerinnen, For-
mativ هَادِيَانُو hādīānō; دَائِيْكَانِي dāīgānī Wärterinnen, Formativ
دَائِيْكَانُو dāīgānō.

5. Themata auf aī.

Die Nomina fem. auf aī, welche im Nom. Plur. unverändert
bleiben, bilden ihren Formativ Plur. auf ō, wie پَاتِي patāī Bienen,
Formativ پَاتِيُو patāō, auch contrahirt پَاتُو patō.

6. Themata auf e (i).

Diese Nomina (derivata), welche im Plur. Nom. in ī anlauten,
hängen an die Plural-Endung ī einfach das Formativ-Affix ō, wie
مَرْغِي مَارْغِي mārghī Lämmer, Formativ مَرْغِيُو mārghīō.

Die selbstständigen Themen dagegen, welche ihren Plural auf
āne und gāne bilden, lauten im Formativ ānō und gānō, wie schon
angeführt worden ist.

§. 13.

III. Die Casus-Bildung; Casus-Praefixe
und Postfixe.

Die verschiedenen Casus, mit Ausnahme des Nominativs Singular und Plural und des Instrumentalis (der mit dem Formativ des Singular und Plural zusammenfällt) werden im Paštō durch Hülfe verschiedener Praefixe und Postfixe hergestellt, welche dem im vorigen Paragraphen näher beschriebenen Formativ vor- oder nachtreten, jedoch mit dem Nomen selbst nie zusammengeschieden, sondern, wie diess auch in den neu-indischen Sprachen und im Neupersischen der Fall ist, als selbstständige Adverbiale getrennt gesetzt werden ¹⁾.

1. Das Genitiv-Praefix $\dot{\text{S}}$ (auch $\text{x}\dot{\text{S}}$ dah geschrieben) ²⁾.

Um das Genitiv-Verhältniss auszudrücken, setzt das Paštō das Praefix $\dot{\text{S}}$ da dem Formativ eines Wortes vor, das logisch im Genitiv stehen muss. Der Genitiv steht in der Regel vor dem Nomen regens, nicht nach demselben, z. B. $\dot{\text{S}}$ $\text{d}\dot{\text{a}}$ $\text{k}\dot{\text{r}}$ $\text{s}\dot{\text{a}}$ $\text{h}\dot{\text{a}}$ h der Herr des Hauses; Plur. $\dot{\text{S}}$ $\text{d}\dot{\text{a}}$ $\text{k}\dot{\text{r}}$ $\text{s}\dot{\text{a}}$ $\text{h}\dot{\text{a}}$ h der Herr der Häuser.

Ueber den Ursprung dieses Praefixes habe ich mich schon in dem mehr erwähnten Essay On the declensional features etc., Sect. III., Genitive, ausgesprochen, und es dasselbst mit dem Panjāb-Genitiv-Postfix $\text{d}\dot{\text{a}}$ verglichen, welches aus dem alten Prākṛit-Ablativ-Affix $\text{दो} = \text{तस्}$ entstanden ist (cf. Lassen, Instit. Ling. Prākṛ. § 93. 4). Viscount Strangford jedoch (Royal Asiatic Society's Journal Vol. XX, part 1 [1862] Seite 57) hält es für einen Theil des Demonstrativ-Pronomens $\text{d}\dot{\text{a}}$ $\text{y}\dot{\text{a}}$ h , indem er mit Rücksicht auf meine Ableitung desselben bemerkt, es sei angemessener, den Paštō-Formen einen einheimischen oder iranischen Ursprung zuzuwenden. Der gelehrte Lord übersieht aber dabei ganz, dass er für seine Ableitung den Beweis beizubringen vergessen hat. Herr Löwenthal, in einem Aufsätze des Journals der Asiatic Society of Bengal Nr. IV, 1860, Seite 329 vergleicht das Paštō $\dot{\text{S}}$ mit dem

1) Man findet jedoch in nachlässig geschriebenen Handschriften auch häufig die Praefixe mit dem Stamme selbst verbunden; was aber vermieden werden sollte, z. B. $\text{d}\dot{\text{a}}$ $\text{k}\dot{\text{r}}$ $\text{s}\dot{\text{a}}$ $\text{h}\dot{\text{a}}$ h statt $\text{d}\dot{\text{a}}$ $\text{k}\dot{\text{r}}$ $\text{s}\dot{\text{a}}$ $\text{h}\dot{\text{a}}$ h .

2) Einige östliche Stämme sprachen dieses $\dot{\text{S}}$ auch wie $\text{d}\dot{\text{a}}$ aus.

lateinischen *de*, das er, wie das polnische *od*, von dem sansk. *adhas* ableitet; **अधस्** selbst aber ist, nach Bopp, verwandt mit dem lat. *infra*, so dass ich keinen Grund sehe, meine Etymologie anzugeben, um so mehr, da sie durch die neu-indischen Sprachen vollkommen bestätigt wird, welche auch andere Sanskrit-Affixe (wie **क्** etc.) als selbstständige Adverbien verwenden. Wir haben also, fast mit absoluter Gewissheit, in dem Pascht-Genitiv-Präfix ein ursprüngliches Ablativ-Postfix, das „von“ bedeutet.

2. Die Dativ-Präfixe, **ټ** *va*, **ټ** *tah*, **ټ** *vatah*,

ټ *— ټ* *va — vatah*, **ټ** *lah*, **ټ** *larah*.

Um die Idee des Dativs auszudrücken, gebraucht das Pascht eine Mannigfaltigkeit von Partikeln, die theils vor, theils nach gesetzt werden.

a) Das Präfix **ټ** *va* ist jetzt beinahe antiquirt, da die Sprache vollere Formen liebt; es findet sich jedoch noch häufig bei älteren Pascht-Schriftstellern. Es wird aber kaum einem Zweifel unterliegen, dass wir in diesem Präfixe das Pärsi-Dativ-Präfix **ټ** *u* vor uns haben, welches Spiegel in seiner Pärsi-Grammatik S. 55 Anm. für identisch mit der zendischen Praeposition *avi* hält.

b) Die Postfixe **ټ** *tah*; und **ټ** *ټ*, halte ich, ihrer Etymologie nach, für identisch. **ټ** ist eine blosse Verkürzung ¹⁾ von **ټ** *ټ*, da beide ganz promiscue gebraucht werden. Das Postfix **ټ** *ټ* entspricht ganz der Sindhi-Postposition **ټ** *vatē* nahe, bei, an, Sansk.-Wurzel **वद्** verbinden, im Panjābi noch als Substantiv fem. *vat* (statt *vatī*) „Grenzlinie“ im Gebrauch; die anderen indischen Dialecte kennen es allerdings nicht. Das Postfix **ټ** *ټ*, oder **ټ** *ټ* wird auch häufig noch mit dem Präfixe **ټ** *va* verbunden, *va — vatah*, um die Idee des Dativs noch stärker hervorzuheben; das gleiche findet auch bei den anderen Postfixen **ټ** *lah* und **ټ** *larah* statt, *va — lah*, *va — lahar*.

1) Man könnte übrigens bei **ټ** *ټ* auch gesehzt sein, an das Hindüstāni **ټ** *ټ*, Sindhi **ټ** *tāī*, bis — zu, zu denken, das offenbar von dem Sansk. **स्थाने** abgeleitet ist. Beide Affixe werden im Hindüstāni (Hindi) und Sindhi auch als Dativ-Postfix gebraucht.

c) Die Postfixe लह lah und लारह larah.

Der Ursprung des Postfixes लह lah ist etwas dunkel. Die Wurzel desselben ist offenbar in dem Pārsi-Postfix रā, neupersisch ebenfalls r zu suchen, mit Uebergang von r in l. Ich kann aber Vullers durchaus nicht zustimmen, der es, gestützt auf einen Aufsatz Müller's im Journal Asiat. n. 1839, Avril 312 sqq. in seinem sonst so vorzüglichen Wörterbuche der neu-persischen Sprache von dem persischen Substantive راه, rāh Weg, ableitet; ich bin im Gegentheil überzeugt, dass wir in dem pārsi und neu-persischen rā eine alte Prākṛit-Partikel vor uns haben, und dass wir seine Etymologie in Indien suchen müssen.

Schon das Marāṭhī, der älteste Prākṛit-Dialect Indiens, gebraucht als Dativ-Postfix ला lā, was Lassen in seinen Institutiones Ling. Prāk. p. 55 u. 99 auf das Sansk. आलय „Wohnung“ zurückführen will. Er sagt l. c. „Dativus, quum notionem continent personae vel rei, in qua quasi subsistit actionis ratio, domicilii vocabulum ei designando commodè adhiberi potuit.“ Wir können aber nicht umhin, diese von Lassen vorgeschlagene Etymologie als eine verfehlte anzusehen. Fārs erste lautet das Marāṭhī Dativ-Postfix nicht आल (= आलय), sondern ला lā, und es lässt sich nicht einsehen, wie denn aus āla auf einmal lā geworden sein soll; solche Sprünge, wenn nicht anderweitige klare Anzeichen dafür vorliegen, sind immer mehr als zweifelhaft. Aber ausser dem Marāṭhī gebraucht auch das Hindī und Hindūstānī die Postposition लीयē lyā, welche, wie im Marāṭhī, wegen, aus Ursache von bedeutet; ferner gebraucht das Sindhī die Postposition लाइ lae wegen, ob, welche mit dem Marāṭhī ला ganz identisch ist¹⁾. Diese indischen Idiome lassen keinen Zweifel über den Ursprung dieses Postfixes. Wir haben im Sindhī ferner ein Verbum लाइणु angewendet, Panjābī ebenfalls लाण, Hindī लेना lēnā, welche alle auf die Sanskrit-Wurzel ला oder रा oder दा zurückweisen. Ueber den Ursprung von लारह larah bin ich selbst noch im Dunkeln²⁾.

1) Auch im Pārsi ist die erste Bedeutung von rā, wegen, ob, Sansk. अर्थम्.

2) Man könnte etwa versucht sein, dabei an das Sindhī तोड़ी tōṛī, Panjābī tōṛī, Hindī ebenfalls tōṛī zu denken, das, wie ताल, तौल, bis — an, bedeutet. Das initiale t wäre dabei, nach gewöhnlichem Gebrauche, in l verwandelt.

3. Der Instrumentalis.

Was das Paṣṭō dem Neupersischen gegenüber noch ganz besonders characterisirt, und ihm seinen Platz an der Seite der indischen Sprachen anweist, ist der Instrumentalis und dessen Gebrauch, der in der Structur der Sprache eine so hervorragende Rolle spielt, wie in den indischen Prākṛit-Dialecten. Man könnte diesen gewissermassen den einzigen Casus-Ueberrest des Paṣṭō heissen; vgl. On the declensional features etc. Section III, 3. Ganz dasselbe trifft im Sindhī zu, wo der Formativ und Instrumentalis ebenfalls zusammenfallen.

4. Der Accusativ.

Wie in den neueren Prākṛit-Dialecten, so ist auch im Paṣṭō der Accusativ des Singular und Plural rein verloren gegangen, und derselbe ist jetzt immer identisch mit dem Nominativ.

5. Der Vocativ.

Der Vocativ Singular wird entweder, nach der Weise des Neupersischen, durch Anhängung der Sylbe ah (auch bloß a geschrieben) und ā, oder auch zugleich durch Vorsetzung der Interjectionen *ai*, *ō* oder *vō* gebildet.

Im Einzelnen ist folgendes zu beachten:

A. Vocativ der Nomina masculina.

1) Nomina masculina, welche auf einen Consonanten anlauten, hängen im Vocativ an den Stamm die Sylbe ah, a oder ā, mit oder ohne die Interjectionen ai, ō, vō; z. B. *vrōrah*, o Bruder! *vrōā* oder *vrūrā* mit den Interjectionen: *ai vrōrah*, oder *vō vrōrah* etc.

Diejenigen Nomina hingegen, in welchen ursprüngliches ā im Nomin. Sing. in ū gedämpft worden ist, und welche im Formativ Sing. dasselbe wieder hervortreten lassen, halten den ursprünglichen Vocal auch im Vocativ wieder fest; z. B. *ai spānah* o Hirte (von *špōn*).

2) Die Stämme auf ai hängen im Vocativ ah oder a an, mit

delt worden. Das Sindhī kennt sogar ein Nomen Substantivum *तोड़* *tōṛa*, Ende, also *tōṛī* bis zum Ende, welches von dem Sansk. *चोटन* (*Abbrechen*) abgeleitet ist. Diese Ableitung hat viel für sich.

oder ohne Interjectionen, z. B. *نَمَسَايَه* nmasaiāh oder *نَمَسَايَ* nmasaiā o Enkel; oder *اَي نَمَسَايَه* ai nmasaiāh.

3) Die Stämme auf *ah* bleiben im Vocativ unverändert, und bezeichnen daher den Vocativ gewöhnlich durch Vorsetzung der Interjectionen, wie *اَي نَيْكَه* ai nīkāh o Grossvater.

Diejenigen aber, welche im Nom. Sing. die Endsylbe *ah* abgeworfen haben, lassen dieselbe im Vocativ wieder hervortreten, wie *عَل* ʿal Dieb, Vocativ *اَي عَل* ai ʿalāh o Dieb!

4) Die Stämme auf *a* fügen im Vocativ *ah* oder *a an*, z. B. *خَوَه* qōyah (oder qōēah) o Sohn; *اَي خَوَي* ai qōya.

Alle übrigen Nomina auf *ō*, *i*, *ū*, *au* bilden ihren Vocativ Singular auf regelmässige Weise durch Anhängung der Endsylbe *ah* oder *a* (*ā*), mit oder ohne Interjectionen, oder bleiben im Vocativ unverändert.

B. Vocativ der Nomina feminina.

Im Vocativ der Nomina feminina (welcher Endung dieselben auch sein mögen) treten die Interjectionen *ai*, *ō*, *vō* immer vor den Formativ des Singular; z. B. *اَي جَن* ai jāne o Mädchen! *اَي بَدَجِي* ai bēdē o Frau! *اَي غَوَا* ai ʾgawā¹⁾ o Kuh! *وَمَاجِي* vō mačāi o Biene!

Auch diejenigen Nomina feminina, welche zwar auf einen Consonanten auslauten, aber im Formativ Sing. unverändert bleiben, hängen im Vocativ Sing. *e an*; z. B. *اَي مَر* ai mōre, o Mutter! *وَلَوَر* vō lōre, o Tochter!

Der Vocativ Plural beiderlei Geschlechter ist durchaus identisch mit dem Formativ Plural, vor welchen allein die Interjectionen *ai*, *ō* oder *vō* treten.

a. Der Ablativ.

Die Idee des Abl. wird durch das Präfix *لَ* lah (im westlichen Dialecte) und durch *لَهْ-نَهْ* lah-nah (im östlichen), das eine

1) Doch findet sich hier auch die Form *اَي غَوَاه* ai ʾgawāh vor.

vor, das andere nach dem Nomen gesetzt, ausgedrückt; statt **نا** **نا** gebrauchen einige östliche Stämme, besonders die *χatak*, auch **نا** **نا**. Dieses Praefix **نا**, oder Praefix und Postfix zusammen **نا** **نا**, wird immer mit dem Formativ verbunden, wie die übrigen Praefixe und Postfixe.

Eine Ausnahme machen allein die Nomina masc., welche auf einen Consonanten endigen, indem diese, wenn sie mit einer Ablativ-Partikel verbunden werden, die vocallose Endsybhe auf *ah* (a) auslauten lassen, z. B. **نا** **نا** **نا** *lah yama* aus Kummer.

Der Ursprung des Praefixes **نا** (was durchaus nicht mit dem Dativ-Postfix **نا** zu verwechseln ist) und des Postfixes **نا** *nah* ist dunkel. Ich glaube jedoch, dass ihre Ableitung ebenfalls in den neu-indischen Sprachen zu suchen ist.

Im Bangālī und Panjābī finden wir das Ablativ-Postfix **ते**, welches aus dem präkritischen **तो** (= **तस्**) entstanden ist; im Gujarātī wird ebenfalls **ची** gebraucht, und Hindi **चे**, welche denselben Ursprung bezeugen; am nächsten steht dem Prākrit das Sindhī-Postfix **तां** *tā*, von. Im Paṣtū ist *t* wieder in *l* verwandelt worden, mit Verkürzung von *ā* (= *ō*) in *a* (= *ah*).

Was nun das Postfix **نا** *nah* betrifft, so gebraucht das Gujarātī als Genitiv-Affix **નો** *nō*, entsprechend dem Sindhī-Adjectiv-Affix **आनी**; vergleiche auch lateinisch: *urb-ān-us*, *rom-ān-us* etc. Im Paṣtū ist dieses ursprüngliche Adjectiv-Affix als eine getrennte Partikel im Gebrauch, mit der Bedeutung von, aus, so dass wir in **نا** **نا** eine doppelte Ablativ-Bezeichnung haben.

Neben **نا** gebraucht das Paṣtū auch **تر** *tar* als Ablativ-Praefix¹⁾, was mir die herführte Ableitung von **نا** noch zu bestätigen scheint. Denn **تر** *tar* ist allem Anscheine nach nichts anderes als das Ablativ-Affix **तस्**, mit Uebergang von **स** in *r*, was sich auch sonst (z. B. im Panjābī) nachweisen lässt.

Wir dürfen uns nicht wundern, dass das Paṣtū zwei selbstständige Partikeln aus einer und derselben Ablativ-Endung gebildet

1) Ueber seine Construction siehe den Locativ Anm.

hat; denn wir haben oben bei der Stammbildung (§ 8, 6) gesehen, in wie viele verschiedene Affixe das Sanskrit-Affix त्वा *tea* verarbeitet worden ist; ähnliche Mannigfaltigkeit der Formen aus einem und demselben Affix bietet uns auch das Sindhi häufig dar.

7. Der Locativ.

Der Begriff des Locativs wird entweder durch die Präposition پا *pa*¹⁾ allein, oder auch mit nachgesetztem کښې *kṣe*, کښې *kṣe*²⁾ = کښې — څه *kṣe — ʒe* ausgedrückt.

Das Pāṣṭō څه *ʒe* ist identisch mit dem pārsī pa oder fa, neu-persisch به *be*, Sanskrit अभि *abhi*; in den neu-indischen Dialecten ist es nicht bekannt. Das Postfix کښې *kṣe* kommt allein nicht vor, sondern immer nur in Verbindung mit څه *ʒe*, oder mit Zeitwörtern, wie کښې کښې کښې *kṣe kṣe kṣe* einführen, کښې کښې کښې *kṣe kṣe kṣe* niedersitzen. Sein Ursprung ist dunkel; mir scheint es eine Verstümmelung von नीचे *nīche* zu sein, das im Hindī und Hindūstān eine sehr gebräuchliche Postposition, mit der Bedeutung „unter, unterhalb“ ist.

Die Construction von څه *ʒe* und کښې — څه *kṣe — ʒe* ist schwierig, weshalb es Herr Raverty vorzieht, dieselbe mit Stillschweigen zu übergehen. څه *ʒe* nämlich findet sich bald mit dem Nominativ, bald mit dem Formativ verbunden; auch Captain Vaughan's Behauptung, dass څه *ʒe*, wie die andern Praefixe und Postfixe den flectirten Casus (i. e. Formativ) verlangen, ist daher unrichtig. Ich habe über die Construction von څه *ʒe* oft meine afghanischen Munshis befragt, allein sie konnten mir keine genügende Auskunft darüber geben. Soweit Beispiele darüber belehren können, lässt sich folgendes Resultat feststellen.

a) Endigt ein Wort auf ah oder ūh (masc. oder fem.), so wird څه *ʒe* mit dem Nominativ verbunden; z. B. څه لږه لږه *ʒe lṛe lṛe* in wenig Hunger (لږه *lṛe* fem. von لږ *lṛ* wenig; لږه لږه *lṛe lṛe* Ivaṣah fem. Hunger), Rav. Gram. § 90. څه مينه کښې *ʒe mine kṣe* in der Liebe Rav. Gram. § 91. مينه *mine*

1) Es findet sich auch häufig bloss پ *pa* geschrieben, was jedoch vermieden werden sollte.

2) In Peshawer wird کښې *kṣe* auch schon bloss کي *ke* gesprochen.

Subst. fem.), هَ أَنْدَرَبَانِه auf der Leiter Raverty Gramm. § 152 (هَ أَنْدَرَبَانِه Subst. fem.). — Auch bei Nominibus masc. auf ah (Sing. oder Plural), wie هَ يَبْتَنَانِه كَبِي unter den Afghanen, Rav. Gulshani-Röh p. 14. هَ تَلَه عَم يَه رَاتَلَه Rav. Gramm. § 190: im Gehen und Kommen; تَلَه tlah und رَاتَلَه rätlah (beides Nomina verbalia von تَل tlah und رَاتَل rätlah) werden, wie alle Nomina verbalia auf ah nur mit dem Plural construirt. هَ دَر جِيرَه in drei Dingen Rav. Gramm. § 89; جِيرَه Plural von جيز, mit einem Zahlwort. هَ سَل رَنَك in hundert Farben Rav. Gramm. § 91.

b) Alle übrigen Nomina werden, wenn mit هَ construirt, in den Formativ gesetzt, z. B. هَ شَرِه اَوُر كَبِي im rothen Feuer Rav. Gramm. § 148. شَرِه shah Formativ masc. von سَوُر sör roth; هَ كَبَتَتِي Formativ von كَبَتِي Subst. fem. هَ كَبَتَتِي mit Ungerechtigkeit Rav. Gulshani-Röh p. 163; هَ كَبَتَتِي Formativ von كَبَتِي Subst. fem. هَ جَا mit Jemand Rav. Gramm. § 91; جَا Formativ von جَوَك. هَ يَوِه رَنَك mit Einer Farbe Rav. Gramm. § 91; يَوِه Formativ masc. von يَو. هَ دَا لَار auf diesem Wege Rav. Gramm. § 135. لَار Formativ von لَار Subst. fem.

c) Wird هَ mit einem Nomen im Plural verbunden, so erfordert es (mit Ausnahme der Nomina auf ah und der Fortaen, wie هَ يَبْتَنَانِه paytānah, Plural von يَبْتَنُون) den Formativ; z. B. هَ يَبْتَنَو auf den Füßen Rav. Gramm. § 91. يَبْتَنَو Formativ Plur. von يَبْتَنِه Fuss. هَ يَوُلُ مَرَعَان unter allen Vögeln Rav. Gramm. § 95. يَوُلُ Formativ Plur. von يَوِه. هَ دَا كَارُونَو in diesen Geschäften Rav. Gulshani-Röh p. 84. Doch auch: هَ اَسُونِه unter den Pferden Rav. Gramm. § 39. اَسُونِه indem er dieses sagte Rav. Gulshani-Röh p. 84. هَ اَوُرَو auf den Schultern. هَ سَمَرَنَو mit den Augen Rav. Gramm. § 362.

d) Einige Nomina maso., die auf einen Consonanten endigen, nehmen, wenn mit **ه** construiert, die vocalische Endung ah oder a an, z. B. **ه** **فَتَكْه** auf Ehre Rav. Gram. § 364. **ه** **غَوْرَه** in der Erwägung Rav. Gram. § 342. **ه** **نَكْه** auf welche Weise. **ه** **تَحِيْلَه** (adverbialiter gebraucht) von selbst; gewöhnlich zusammengeschrieben, statt **ه** **حِيْلَه**.

Anmerk. Ganz wie **ه** wird auch **تَر** von, bis — zu construiert.

§. 14.

Uebersicht der Paštō-Declinationen.

Um eine practische Uebersicht des Declinationsprocesses im Paštō zu geben, fügen wir die nachstehenden Paradigmata bei.

A. Masculina.

1. Themata, die auf einen Consonanten auslauten.

a) Mit der Plural-Endung **ān**.

Singular.

Nom. **مَلِك** malik ein Häuptling.

Gen. **دَ مَلِك** da malik

Dativ **و مَلِك** vā malik; **تَه مَلِك** malik tah; **لَه مَلِك** malik lah; **لَرَه مَلِك** malik larah; **وَتَه مَلِك** malik vatah; oder mit vorgesetztem **و** **و مَلِك تَه** vā malik tah; **و مَلِك لَه** vā malik lah etc.

Instrumentalis **مَلِك** malik
(Formativ)

Accus. **مَلِك** malik

Vocativ **اَي مَلِكَه** al malikah; **مَلِك** malika; **مَلِكَا** malikā; **و مَلِكَه** vā malikah etc.

Ablativ **لَه مَلِك تَه** lah malika; **لَه مَلِك نَه** lah malika nah.

Locativ **پَه مَلِك** pah malik; **پَه مَلِك كېږي** pah malik kōje.

Plural.

Nom. **مَلِكَان** malikān.

Gen.	د مالکانو da malikānō.
Dativ	و مالکانو vā malikānō; مالکانو ته malikānō lah etc.
Instrument.	مالکانو malikānō.
(Formativ)	
Accus.	ملکان malikān.
Vocativ	ای مالکانو ai malikānō etc. oder: malikānō.
Ablat.	له مالکانو lah malikānō; lah malikānō nah
Locat.	په مالکانو pah malikānō; pah malikānō kṣe.

b) Mit der Plural-Endung ūnah

Singular.

Nom.	آس ās, Pferd.
Formativ	آس ās
Vocativ	آسه āsah; ai āsah etc.

Plural.

Nom.	آسونه āsūnah.
Formativ	آسونو āsūnō.
Vocativ	ای آسونو ai āsūnō etc.

c) Mit der Plural-Endung ah und innerem Vocalwechsel.

Singular.

Nom.	شپڼ špīn, Hirte.
Formativ	شپانه špānah.
Vocativ	ای شپانه ai špānah etc.

Plural.

Nom.	شپانه špānah.
Formativ	شپانو špānō.
Vocativ	ای شپانو ai špānō etc.

d) Mit der Plural-Endung ahār.

Singular.

Nom. ^{ټراپ} trap, der Schall, den ein Sprung verursacht.Formativ ^{ټراپ} trap.Vocativ ^{آی ټراپه} ai trapah etc.

Plural.

Nom. ^{ټراپهار} trapahār.Formativ ^{ټراپهارو} trapahārō.Vocativ ^{آی ټراپهارو} ai trapahārō.

e) Mit Vocalwechsel der Endsylbe.

Singular.

Nom. ^{سڅر} schar, Stein.Formativ ^{سڅر} schar.Vocativ ^{آی سڅره} ai scharah etc.

Plural.

Nom. ^{سڅر} schar.Formativ ^{سڅرو} scharō.Vocativ ^{آی سڅرو} ai scharō.

Unregelmässige Pluralbildung.

Singular.

Nom. ^{ورور} vrōr, Bruder.Formativ ^{ورور} vrōr.Vocativ ^{آی وروره} ai vrōrah etc.

Plural.

Nom. ^{ورونه} vrōnrah.Formativ ^{ورونه} vrōnrō.Vocativ ^{آی ورونه} ai vrōnrō.

2. Themata auf ai.

Singular.

Nom. پټې پټاي, Bürde.

Formativ پټې پټل.

Vocativ آي پټايه ai pētaiāh.

Plural.

Nom. پټې پټل.

Formativ پټېو پټلō oder پټېو پټō.

Vocativ آي پټېو ai pēlō oder pōlō.

3. Themata auf ā.

a) Singular.

Nom. ټوټا tōtā, Papagai.

Formativ ټوټا tōtā.

Vocativ آي ټوټا ai tōtā (tōtāyah).

Plural.

Nom. ټوټايان tōtāyān.

Formativ ټوټايانو tōtāyānō.

Vocativ آي ټوټايانو ai tōtāyānō.

b) Singular.

Nom. ماما māmā, Oheim.

Formativ ماما māmā.

Vocativ آي ماما ai māmā (māmāyah).

Plural.

Nom. مامانان māmānān.

Formativ مامانانو māmānānō.

Vocativ آي مامانانو ai māmānānō.

4. Themata auf ǝ (h).

Singular durchaus unverändert.

Plural.

- a) Nom. سَقَامَوَانْ saqqāḍān, Wasserträger.
 Formativ سَقَامَوَانِ saqqāḍānǝ.
 Vocativ أَي سَقَامَوَانِ ai saqqāḍānǝ.
- b) Nom. سَكُونَه skōḍnah, Reihe.
 Formativ سَكُونِ skōḍnǝ.
 Vocativ أَي سَكُونِ ai skōḍnǝ.
- c) Nom. بَانِرَوَانْ bānrōgān, Augenwimpern.
 Formativ بَانِرَوَانِ bānrōgānǝ.
 Vocativ أَي بَانِرَوَانِ ai bānrōgānǝ.

F e m i n i n a.

- Nom. Plur. يَافِكُونَانْ pāekōgāne, Dreschflügel.
 Formativ يَافِكُونَانِ pāekōgānǝ.
 Vocativ أَي يَافِكُونَانِ ai pāekōgānǝ.

5. Themata auf ḡh.

a) Singular.

- Nom. لِمَه lēmah Angapfel.
 Formativ لِمِه lēmāh.
 Vocativ أَي لِمِه ai lēmāh.

Plural.

- Nom. لِمَه lēmāh.
 Formativ لِمِه lēmǝ.
 Vocativ أَي لِمِه ai lēmǝ.

Singular.

Nom. غل gl Dieb.

Formativ غله glah oder غل gl.

Vocativ آي غله ai glah.

Plural.

Nom. غله glah, oder غل gl; * غلونه glūnah.

Formativ غلو glō, oder غلونو glūnō.

Vocativ آي غلو ai glō oder glūnō.

b) Singular.

Nom. لېواه lēvāh, Wolf.

etc. etc. etc. (unverändert.)

Plural.

Nom. لېوان lēvān.

Formativ لېوانو lēvānō (lēvō).

Vocativ آي لېوانو ai lēvānō (lēvō).

Singular.

Nom. مېره mērah, Ehemann.

etc. etc. etc. (unverändert.)

Plural.

Nom. مېرونه mērūnah.

Formativ مېرونو mērūnō (mērō).

Vocativ آي مېرونو ai mērūnō (mērō).

c) Singular.

Nom. نيكه nikah, Grossvater.

etc. etc. etc. (unverändert.)

Plural.

Nom. نيكهگان nikahgān.

Formativ نِيكَهْ دَانُو nīkahgānō.

Vocativ أَي نِيكَهْ دَانُو ai nīkahgānō.

d) Singular.

Nom. غَوْبَهْ ḡōḡah, Kuhhirte.

etc. etc. etc. (unverändert).

Plural

Nom. غَوْبَانَهْ ḡōḡānah.

Formativ غَوْبَانُو ḡōḡānō.

Vocativ أَي غَوْبَانُو ai ḡōḡānō.

6) Themata auf a.

Singular

Nom. سَرَايِي sarāie, Haus.

Formativ سَرَايِي sarāie.

Vocativ سَرَايِيَهْ sarāieah (sarāieyah).

Plural

Nom. سَرَايِيُونَهْ sarāieūnah.

Formativ سَرَايِيُونُو sarāieūnō.

Vocativ أَي سَرَايِيُونُو ai sarāieūnō.

7. Themata auf i.

Singular

Nom. جَوِغِي jōgī, ein Bässer.

Formativ جَوِغِي jōgī.

Vocativ أَي جَوِغِيَهْ ai jōgiah oder: jōgi.

Plural

Nom. جَوِغِيَان جَوِغِيَان jōgiān (jōgiyān).

Formativ جَوِغِيَانُو jōgiānō.

Vocativ أَي جَوِغِيَانُو ai jōgiānō.

F e m i n i n a.

Nom. Plur. خادياتِ hādīāne (hādīyāne), Führerinnen.

Formativ خادياتو hādīānō.

Vocativ اَيّ خادياتو ai hādīānō.

8. Themata auf ū.

a) Singular.

Nom. کندو kandū, ein grosses irdenes Gefäss.

Formativ کندو kandū.

Vocativ اَيّ کندو ai kandū; kandūah.

P l u r a l.

Nom. کندوان kandūān.

Formativ کندوانو kandūānō.

Vocativ اَيّ کندوانو ai kandūānō.

b) Singular.

Nom. بازو bāhū, Armspange.

etc. etc. etc. (unverändert).

P l u r a l.

Nom. بازوان bāhūgān.

Formativ بازوانو bāhūgānō.

Vocativ اَيّ بازوانو ai bāhūgānō.

F e m i n i n a.

Nom. Plural. پشمونان bāgūgāne, Pelzmärten.

Formativ پشمونانو bāgūgānō.

Vocativ اَيّ پشمونانو ai bāgūgānō.

9. Themata auf an.

a) Singular.

Nom. ساقان saqqan, ein Wasserträger.

Formativ سَقَّو saqqa.

Vocativ أَيَّ سَقَّو ai saqqa.

Plural.

Nom. سَقَّوَان saqqaūn.

Formativ سَقَّوَانُو saqqaūnō.

Vocativ أَيَّ سَقَّوَانُو ai saqqaūnō.

b) Singular.

Nom. پَلَو palau, Saum (am Kleide).

etc. etc. etc. (unverändert).

Plural.

Nom. پَلَوَانه palauūnah.

Formativ پَلَوَانُو palauūnō.

Vocativ أَيَّ پَلَوَانُو ai palauūnō.

B. Feminina.

1. Themata, welche auf einem Consonanten auslauten.

Singular.

Nom. وَت vāt, Weg.

Formativ وَتِ vāte.

Vocativ أَيَّ وَتِ ai vāte.

Plural.

Nom. وَتِ vāte

Formativ وَتِو vātō (vātō).

Vocativ أَيَّ وَتِو ai vātō.

Unregelmässige Pluralbildung.

Singular.

Nom. خور xōr, Schwester.

Formativ خور *χōr*.

Vocativ اَي خور *ai χōre*.

P l u r a l.

Nom. خوڼد *χvënd* (ō).

Formativ خوڼدو *χvëndō* (ō).

Vocativ اَي خوڼدو *ai χvëndō*.

2. Themata auf ā.

S i n g u l a r.

Nom. بلا *balā*, Unglück.

etc. etc. etc. (unverändert).

P l u r a l.

Nom. بلا *balā* oder بلاوي *balāvī*.

Formativ بلاو *balāvō* (ō).

Vocativ اَي بلاو *ai balāvō*.

3. Themata auf āh.

S i n g u l a r.

Nom. بدې *badāh*, Bestechung.

Formativ بدې *badē*.

Vocativ اَي بدې *ai badē*.

P l u r a l.

Nom. بدې *badē*.

Formativ بدو *badō*.

Vocativ اَي بدو *ai badō*.

4. Themata auf ī.

a) S i n g u l a r.

Nom. دښمني *dušnī* Feindschaft.

Formativ دښمني *dušnaī*.

Vocativ اَي دښمني *ai dušnaī*.

Plural.

Nom.	دُښناي دُښناي.
Formativ	دُښنيو دُښنيو, od. دُښنو,
Vocativ	ای دُښنيو ai dūniō.

b) Singular.

Nom.	سيزي سيزي, Wickelband.
Formativ	سيزني سيزني.
Vocativ	ای سيزني ai sīznī.

Plural.

Nom.	سيزناي سيزناي.
Formativ	سيزنيو سيزنيو, oder sīznō,
Vocativ	ای سيزنيو ai sīzniō oder sīznō.

5. Themata auf aī.

Singular.

Nom.	جولاي جولاي, Ranzen.
Formativ	جولاي جولاي.
Vocativ	ای جولاي ai jōlai.

Plural.

Nom.	جولاي جولاي.
Formativ	جولايو جولايو oder: jōlō.
Vocativ	ای جولايو ai jōlaiō oder jōlō.

6. Themata auf ē (i).

a) Singular.

Nom.	سړکوزي سړکوزي, Schwein.
Formativ	سړکوزي سړکوزي.
Vocativ	ای سړکوزي ai sarkūzi.

Plural.

Nom. سَرکُوږي sarkūzi.

Formativ سَرکُوږيو sarkūziō.

Vocativ اَي سَرکُوږيو ai sarkūziō.

b) Singular.

Nom. نَاږي nāvē oder نَاو nāve, Braut.

Formativ نَاږي nāvē.

Vocativ اَي نَاږي ai nāvē oder nāveah

Plural.

Nom. نَاږيَان nāveyāne (nāveāne).

Formativ نَاږيَانو nāveyānō.

Vocativ اَي نَاږيَانو ai nāveyānō.

oder

Singular.

Nom. تَرَو ترöre, Tante.

etc. etc. etc.

Plural.

Nom. تَرَوږگان tröregāne.

Formativ تَرَوږگانو tröregānō.

Vocativ اَي تَرَوږگانو ai tröregānō.

Sehen wir nun zurück, wie Herr Raverty die Paštō-Declinationen eingetheilt hat. Er hat deren 9 aufgestellt, das Princip aber, das ihn bei der Eintheilung dieser 9 Declinationen mit ihren Unterabtheilungen geleitet hat, kann ich auch nicht annähernd vermuthen, da ich wenigstens nie ein solches habe herausfinden können. Fassen wir diese Eintheilung etwas näher ins Auge.

Unter der ersten Declination begreift er die Themata masc. auf ai mit dem Paradigma سَرَاي sarai Mensch, und als Unterabtheilung figurirt das subst. fem. لَار lār Weg.

Was diese beiden Themata mit einander gemein haben sollen

kann ich nicht einsehen, da ihre Plural- und Formativ-Bildung, um welche beide Momente sich doch der ganze Declinationsprocess des Paštō dreht, ganz von einander abweichen. Der Formativ Singular von ساری sarai ist ساری sarī, von لار dagegen لار lār; der Plural-Nominativ von ساری sarai ist ساری sarī, von لار dagegen لار lār; der Formativ Plural von ساری sarī ist ساری sarō (oder contrahirt سارō sarō), von لار lār dagegen لار lār oder لار lār. Dazu ist noch anzuführen, dass die Themata feminina, welche jetzt im Nominativ Sing. auf einen Consonanten auslauten (mit Abwerfung des finalen i), nur eine beschränkte Anzahl bilden, die man in der Grammatik mit Recht als Ausnahmen anführen kann.

Unter der zweiten Declination führt er ein regelmässiges, auf einen Consonanten auslautendes Nomen masc. auf, mit dem Paradigma پلار plār Vater, Nom. Plur. پلارونه plārūnah; dessen Unterabtheilung nun soll میلمانه mēlmāh, Gast sein, Nom. Plur. میلمانه mēlmānah. Was Herrn Raverty hat bestimmen können, diese beiden Paradigmata als die zweite Declination hinzustellen, bin ich rein unfähig zu erkennen. Zudem ist میلمانه, mit einigen wenigen andern, eine irreguläre Pluralbildung der Nomina masc. auf ah. In § 57 bemerkt er sodann noch, dass ال āh Senfzer, im Plur. آهونه āhūnah laute. Ganz recht; aber was soll denn āh mit der Masculin-Endung ah zu schaffen haben?

Unter der dritten Declination begreift er die Feminin-Endung āh, mit dem Paradigma جدآه jēdāh (oder, wie er es vocallirt (جَدَاه)); als seine Unterabtheilung figurirt die Feminin-Endung ī, mit dem Paradigma میرختی mīrxtī Unglück. Worin die Verwandtschaft oder Aehnlichkeit beider Endungen bestehen soll, kann allein Hr. Raverty sagen. جدآه bildet den Formativ Singular auf جدآه jēdāh, میرختی dagegen auf میرختی mīrxtī; جدآه bildet den Nominativ Plural auf جدآه jēdāh, میرختی dagegen auf میرختی mīrxtī.

taī; der Formativ Plur. von پېڅو *pečō*, von مېړخې *mīrčē* dagegen مېړخېو *mīrčēw*.

Unter der vierten Declination führt er das Paradigma غل *ghal* DICH auf, und als seine Unterabtheilung نمونځ *umōnč* Gebet. غل *ghal* ist, nebst einigen andern, eine unregelmässige Bildung, wie wir oben gesehen haben; Formativ Sing. غله *ghah*, نمونځ dagegen lautet im Formativ Sing. نمونځه *umōnčah*; beide hängen zwar an, aber bei غل lautet es gh, und bei نمونځ *h*. Im Plural gehen sie ebenfalls ganz aneinander, غل lautet غله *ghah* oder غلونه *ghlōneh*, und نمونځ dagegen نمونځه *umōnčah*; ebenso der Formativ غلو *ghlō* und نمونځو *umōnčō*.

Unter der fünften Declination begreift er die Paradigmata اړی *āy* Kameel, mit خاکی *chākī* Elephant, Nom. Plural اړیان *āyān* und خاکیان *chākīyān*. Als zweite Unterabtheilung stellt er Nomina auf ā (a), ā, gh und ū auf, mit dem Plural-Affix gān. Dless ist positiv falsch bei dem Paradigma فارغه *qāryah*, das im Plural فارغان *qāryān* lautet. Aber auch bei den andern Endungen trifft dless nicht zu, weil sie im Plural nicht nöthwendigerweise auf gān anlauten, sondern auch andere Plural-Affixe gebrauchen (siehe oben unter den resp. Endungen auf ā, gh und ū). Als dritte Unterabtheilung sollen dann wieder die Nomina masc. auf ū gelten, die er doch schon unter der zweiten Unterabtheilung, ohne irgend eine weitere Bemerkung, aufgeführt hat.

Als vierte Unterabtheilung soll مور *mōr* Mutter, Plural مېند *mēnd* mēnde etc., und خوږی *chōy* Sohn, Plural ځامن *čāman* gelten, die doch beide zu den ganz unregelmässigen Pluralbildungen gehören.

Als fünfte Unterabtheilung soll عینک *hēng*, Seufzer, Plural عینکهار *hēngahār* gelten.

Es ist ganz unnöthig, diese Zusammenstellung weiter zu kritisiren. Ein solches planloses Durcheinanderwerfen aller möglichen Formen richtet sich von selbst.

Unter der sechsten Declination führt er wieder ein Nomen masc. auf *ah* auf, mit dem Paradigma *وَأَهْدَ* *vāḡah* Gras.

Als seine zweite Unterabtheilung soll *غَوَا* *ḡvā* Kuh gelten, Nom. Plural *غَوَا* *ḡvā* oder (westlich) *غَوَايِي* *ḡvāvī*.

Die dritte Unterabtheilung dieser wunderbaren Declination ist nach Hrn. Raverty *جِينَتِي* *jīnāl* Mädchen, Nom. Plural *جِينَتِي* *jīnāl*.

Am merkwürdigsten und bezeichnendsten jedoch ist seine vierte Unterabtheilung, die er mit dem Paradigma *بَانِي* *bānā* einführt. Der Formativ Singular lautet nach ihm *بَانِي* *bānā*, und der Nominativ Plural ebenfalls *بَانِي* *bānā*, Formativ Plural *بَانِي* *bānā*. Es ist fast unfasslich, wie einem Manne, der eine Paṣtō-Grammatik herauszugeben den Muth gehabt hat, solche Schnitzer haben passiren können; man sollte doch so viel von ihm erwarten können, dass er ein ganz einfaches Nomen fem. auf *ah* richtig hätte decliniren können. *بَانِي* *bānā* (nachlässige Schreibweise für *بَانِي* *bānāh*) lautet im Formativ Sing. *بَانِي* *bānā*; Nom. Plural *بَانِي* *bānā*, Formativ Plural *بَانِي* *bānā*; ganz wie *بَدَقَه* *ḡedāh*. Das ganze Paradigma, das er mit *بَانِي* *bānā* eingeführt hat, ist eine pure Mystification. Vergleiche dazu, was er in seinem eigenen Wörterbuche über *بَانِي* richtig sagt: „*بَانِي* *bānāh* (oder *بَانِي* *bānāh*) Plural *بَانِي* *bānā*; auch *بَانِي* *bānā* oder *بَانِي* *bānā* geschrieben.“ Was soll man aber zu einer solchen bodenlosen Fahrlässigkeit sagen? Doch damit noch nicht genug. Neben *بَانِي* führt er auch noch (natürlich als Feminina, denn er zeigt mit keinem Worte das Gegentheil davon an) *رَانَجَرَا* *rānjara* und *رَانَجَرَا* *rānjara* an, mit der Bemerkung, dass sie auch mit finalem *h* geschrieben werden können. Beide aber sind Nomina masculina, die allerdings mit finalem *h* geschrieben werden sollten, und auf *ah* anlauten, mit dem Femininum *بَانِي* aber gar nichts zu

schaffen haben; sie fallen vielmehr beide unter das Paradigma وَاجِه vājah Gras.

Als fünfte Unterabtheilung endlich soll das Paradigma سَخَوَنْدَر syxandar Stier, Nom. Plur. سَخَوَنْدَر syxandar gelten. Ich muss es anderen überlassen, die nöthige Analogie mit den voranstehenden Beispielen herauszufinden.

Unter seiner siebenten Declination führt er als Paradigma غَر yar Berg auf; Formativ Sing. غَره oder غَرَه yrah (nicht yra und yrah, wie Herr Raverty that), Nom. Plur. غَرَوَه yrūnah, Formativ غَرُونُو yrūnō (oder gewöhnlich غَرَوُ yro). Das Paradigma aber gehört unter غَل, und nicht hieher: denn غَل kann im Plural auch غَلَوَه ylrūnah lauten, wie wir schon gesehen haben. Die weiteren Beispiele, die er beibringt, جَغ Joeh, آَر Hinderniss, اَوَرَبَل die vordere Haarlocke, sind alle falsch; sie bleiben sämmtlich im Formativ Singular unverändert, und ihr Plural lautet ganz regelmässig in ūnah aus, wie جَغَوَه Jayūnah etc. In seinem Wörterbuche führt sie daher auch Herr Raverty nicht unter seiner siebenten, sondern unter seiner zweiten Declination auf, was richtig ist.

Unter seiner achten Declination führt er als Paradigma سِيرَبَل Wickelband auf; Formativ Sing. سِيرَبَل sīzab, Nom. Plural سِيرَبَل sīzab, Formativ سِيرَبَل sīzab (gewöhnlich aber: سِيرَبَل sīzab). Wir haben aber schon oben gesehen, dass es nur wenige Ausnahmen sind von den Nominibus fem. auf i, welche im Formativ Sing. unverändert bleiben; sonst folgen sie durchweg den Nominibus fem. auf i.

Als zweite Unterabtheilung dieser Classe figurirt das Paradigma دُجَوَب ein (weibliches) Kind; Formativ Sing. دُجَوَب kučūtī; Nom. Plur. دُجَوَب kučūtī, Formativ دُجَوَب kučūtīō. Wir haben jedoch gesehen, dass dieses eigentlich Adjectiva feminina sind, die substantivisch gebraucht werden; sie haben daher mit den Substantivis femininis auf i keine Verwandtschaft.

Unter der neunten Declination begreift er diejenigen Nomina, welche durchaus unverändert bleiben; er führt dabei Themata, welche auf einen Consonanten, auf *u* und *o* auslauten, an. Diess ist jedoch gänzlich unrichtig. Es sind einfach solche Nomina, welche nur im Singular gebraucht werden, und in demselben, ihrer respectiven Endung gemäss, nicht flectirt werden können, so wie ja umgekehrt das Paschtö auch eine Anzahl Nomina nur im Plural gebraucht. Diese vermeintliche Declination ist daher ganz zu streichen.

Wir können aber diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch gelegentlich auf die vielfachen Fehler hingewiesen zu haben, welche Herr Raverty bei der Uebersetzung der auf Seite 7—12 angeführten Paschtö-Citate begangen hat.

§ 29, Seite 7 sagt Herr Raverty, dass die Partikel, welche den Genitiv regiere (schon an sich ein völlig verworrenen Ausdruck), immer dem Nomen voranstehen müsse. Zur Beleuchtung dieser Regel citirt er:

سَآ دِ حَسَنِ لَه تَارَاجِ زِدَ زِدَا كِه
لَه دَبَلُ دِ زِدَ زِدَا كِه يِه خِرَانِ كَبِي

welches er folgendermassen übersetzt:

„Das Herz jammert über die Verheerungen Deiner Schönheit,
Wie das Herz der Nachtigall klagt, wenn der Herbst gekommen ist.“

Es ist fast unglaublich, wie man selbst eine Regel aufstellen, und sie doch beim ersten Satze missachten kann. Das Herz der Nachtigall, wie Herr Raverty übersetzt, würde im Paschtö heissen: دَبَلُ دِ, aber دَبَلُ دِ زِدَ زِدَا كِه heisst wörtlich: Wehklagen des Herzens = herzerzeressende Wehklagen.

Die richtige Uebersetzung des Paschtö-Citates ist daher folgende:
„Ueber die Verheerung deiner Schönheit stimmt das (mein) Herz Wehklagen an,
Wie die Nachtigall herzerzeressende Wehklagen anstimmt im Herbst.“

Ebenso fehlerhaft ist das zweite Citat übersetzt:

وَدَلِيو مَشَه هَدَو سَتَمِي كَدَنِيَا خَلَفِ
نَا فِي شَرَمِ فِي رَفَا فِي حِيَا خَلَفِ

„Werde nicht gefangen durch die Freundschaft der Leute der Welt,
Dieser schamlosen, treulosen, unbescheidenen Welt.“

„Die Freundschaft der Leute der Welt“ müsste im Paschtö heissen:

دُڼيا د دوستي دخلف دُڼيا; aber hier ist nach دُڼيا einfach و (ō) und, angeschlossen: die Freundschaft der Welt (und) der Menschen. Wenn daher auch der Sinn mehr oder minder derselbe ist, so ist doch die Grammatik dabei geopfert. Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Werde nicht verstrickt in die Freundschaft der Welt, der Menschen, Dieser schamlosen, treulosen, unverschämten Menschen.“

Auch das dritte Citat ist unrichtig übersetzt.

نه چه دڼل دآشنايي تباغ غواري
خبر زده کړه ده مجبوران کفار خندي

„Du, der du suchest in dem Blumenbeet nach der Rose der Freundschaft,

Hüte dich vor dem Stampen und dem Dornbusch der Trennung.“

Es sollte dagegen heissen: -

„Du, der du wünschest eine Rose aus dem Garten der Freundschaft, Denke an die Dornen (und) den Stampfen der Trennung.“

§ 33, Seite 8 übersetzt er das Citat:

چه مدام دېل وغيږ وڅه نظر کړ
خدايي له خپل غيږ وکړ بې خبر کړ

„Derjenige, welcher immer die Fehler von andern untersucht, Warum machte ihn der Allmächtige unwissend über seine eigenen?“

Eine solche Uebersetzung ist nur bei gänzlicher Unkenntnis der Paschtö-Grammatik möglich. In der ersten Linie ist die zweite Person Sing. du machst, die dritte würde ja کړي krī lauten; in der zweiten Linie ist کړ krē die zweite Person Sing. des Imperfects Passivi, du wurdest gemacht. Wäre dem nicht so, so müsste ja خپل selbst, auf خدایي Gott, bezogen werden, quod absit!

Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Du, der du immer auf die Fehler anderer schaust, Warum wurdest du von Gott blind über deine eigenen gemacht?“

Wunderlich ist, was Herr Raverty in § 34 auseinandersetzt; dass es muhammedanische Sprachen gibt, ist gewiss keine geringe Neuigkeit; aber fast noch unerhörter ist, dass das Paschtö eine zweite Form des Dative haben soll, der dem objectiven Casus in der englischen Sprache entspreche, und welcher eine Hauptschwierigkeit des Paschtö bilde, die man nur durch Uebung überwinden

könne. Es ist fast unbegreiflich, wie man sich selbst so Sand in die Augen streuen kann, dass man einen einfachen Accusativ nicht mehr erkennen kann; denn dieser von Herrn Raverty so sehr gefürchtete Casus ist nichts weiter, als ein einfacher Accusativ. Wenn dann auf einen solchen confusen Excursus auch eine verworrene Uebersetzung folgt, so darf man sich darüber gar nicht mehr wundern. So übersetzt er das einfache Paštā-Citat:

بمندی و رنجی باتری غشی
عاشق ولی پکنار کی

folgendermassen:

„Augenbraunen, wie Bogen, Augenwimpern wie Pfeile! —
Du durchbohrest den Liebenden im Herzen.“

Zuerst ist dabei zu bemerken, dass statt باتری Sing., der Plural بالری gelesen werden muss (oder muss بالری als Plural باریه bārieh vocalisirt werden, was bei nachlässigen Abschreibern auch vorkommt); ولی vult aber ist die dritte Person Plural Praesens von ریشتل rīštāl werfen, schleudern; durchbohren bedeutet ریشتل nie und nirgends. Wie aber Herr Raverty vollends zur zweiten Person des Singular kommt, ist mir völlig unbegreiflich. Ferner bedeutet کنار nirgends Harz, sondern Rand, Ufer (eines Flusses), hier speciell, Rand des Abgrundes.

Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Augenbraunen (wie) Bogen, Augenwimpern (wie) Pfeile
Schleudern den Liebenden an den Rand (des Abgrundes).“

Ganz sinnlos ist auch das Citat übersetzt (Seite 11):

له ناصحت به فی والتکبریم به قطعہ
که ب صبر شه اوبال شه را که بیستی

„Ich werde den Rathgeber als die wirkliche Ursache davon ansehen,
Sollte ich irgend einen Schaden erleiden durch Geduld und Lang-
müthigkeit.“

Eine solche Uebersetzung spricht aller Paštā-Grammatik Hohn; denn abgesehen von که, welches hier که und nicht که zu punctiren ist, bedeutet شه „es ist geworden“, und بیستی vormalis.

Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Ich werde es ansehen als Antheil von dem Rathgeber:
Denn was für Unglück ist mir früher zugestossen in Folge mei-
ner Geduld.“

§ 40 übersetzt er das schöne Distichon:

خدا به رفتن شما به جای وی آتی دلیر
چه لکبا می د به زده حاجر منکور کا

„Wie kann mein Verstand an seinem eigenen Platze bleiben,
o Geliebte!

Wenn du an mein Herz die Viper der Trennung bringest?“

Von „Verstand“ ist nirgends die Rede; die Viper der Trennung müsste im Paßtö wissen: د حاجر منکور, da das Praefix des Genitiva nie ausgelassen werden kann. Der Dichter spricht vielmehr davon, wie verödet alles in seinem Orte (d. h. Haus) sein werde, nachdem sein Freund auf sein Herz die Trennung, die Viper, gelegt habe. چه لکبا — ک heißt wörtlich: nachdem — angelegt worden ist; ک steht hier statt وک oder وکه; das Praesens, wie hier Herr Raverty übersetzt, verträgt sich nicht mit der Grammatik, auf die doch alles ankommt.

Die richtige Uebersetzung ist daher folgende:

„Wie wird es in meinem Orte (d. i. Haus) sein, o Geliebter!
Nachdem du auf mein Herz die Trennung, die Viper, gelegt hast.“

§ 15.

Das Adjectivum und seine Declinationsverhältnisse.

Das Adjectivum steht im Paßtö in der Regel vor seinem Substantiv, kann jedoch denselben auch nachstehen; die Behauptung Raverty's in § 80, dass das Adjectivum in allen Fällen seinem Substantiv vorantreten muss, ist daher zu beschränken; siehe Raverty's Gulshan-i-Röh Seite 80:

مَقْصُودَ نَهْ رَمِيتَ اَوَّلَ دَانِی

„Der Sinn von der ersten Vorschrift ist der.“

مرتبی بلندی و ته د هر چا زده پیر کیوی ibid. (S. 83):

„Das Herz eines jeden strebt unwiderstehlich nach einer hohen Stelle.“

Wir haben bei dem Adjectivum eigentlich nur die Bildung des Geschlechtes ins Auge zu fassen; denn die Bildung des Formativa Singular, des Nominativs und Formativa Plural verläuft ganz regelmässig nach den resp. Endungen der Adjectiven.

Die Bildung des Geschlechtes der Adjectiva richtet sich im allgemeinen nach den schon im § 9 angeführten Regeln; wir führen daher hier nur dasjenige an, was die Adjectiva speciell betrifft, und verweisen für das Allgemeine auf das, was wir schon früher über die Ableitung des Geschlechtes bei den Substantiven beigebracht haben.

1. Adjectiva, welche auf einen Consonanten auslauten.

Diese bilden, wie die Substantiva, das Femininum durch Anhängung der Endsylbe *äh*, z. B. *گډ* gad gemischt, Fem. *گډه* gadäh. Im Nominativ Plural masc. bleibt das Adjectiv* unverändert, wie *گډ* gad, während der Plural Nominativ fem. regelmässig *گډې* gadë lautet.

Paradigma.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	<i>گډ</i> gad.	<i>گډه</i> gadäh.
Formativ	<i>گډ</i> gad.	<i>گډې</i> gadë.
Vocativ	<i>آی گډه</i> ai gadäh.	<i>ای گډې</i> ai gadë.

Plural.

Nom.	<i>گډ</i> gad.	<i>گډې</i> gadë.
Formativ	<i>گډو</i> gadō.	<i>گډو</i> gadō.
Vocativ	<i>آی گډو</i> ai gadō.	<i>آی گډو</i> ai gadō.

Wird hingegen das Adjectivum substantivisch gebraucht, so bildet es einen regelmässigen Nom. Plural masc. in *ān*, wie *گډان* gadān, Formativ *گډانو* gadānō oder gadō, Vocativ *آی گډانو* ai gadānō oder gadō.

Unregelmässige Bildungen.

Es gibt im Pashtō eine Anzahl einsylbiger Adjectiva, welche die Vocale *و* (ō oder ō) und *ی* (I) enthalten, die das Femininum Singular, den Formativ Sing. masc., den Nominativ Plur. masc.

sowie den Formativ Plural masc. auf eine unregelmässige Weise bilden.

Bei den nachstehenden Adjectiven ¹⁾, welche den Vocal ʾ (ō, ū) enthalten, tritt im Feminin Sing. das ursprünglich kurze a wieder zu Tage, das im Sing. masc. zu ō oder ū verdampft worden ist ²⁾, z. B. پوخ pōx masc. reif, fem. پاخه paxāh (Hindī पका pakā, Sansk. पक्क), davon der Nominativ Plur. fem. regelmässig پاخى paxē. Der Formativ Sing. masc. dagegen lautet پاخه pāxah, nach Art der Substantiva masc. mit verdampftem ū (siehe § 12, 1.), ebenso der Nominativ Plural پاخه (siehe § 10, 1, c); der Formativ Plur. masc. dagegen lautet پاخو paxō, indem das schwere Formativ-Affix ō die Dehnung des voranstehenden Vocals aufhebt; ebenso der Formativ Plural fem. regelmässig پاخو paxō, von dem Nom. Plural پاخى paxē. Am deutlichsten tritt der ursprünglich kurze Vocal im Vocativ masc. Sing. zu Tage اى پاخه ai paxah, wo der Ton ebenfalls nach hinten eilt, und deshalb die Dehnung erschwert.

Einige Adjectiva, welche ī enthalten, verwandeln auf ähnliche Weise das ī im Fem. Sing. in ä, wie ترخ trīx bitter, fem. ترخه tarxāh, davon Nom. Plur. fem. regelmässig ترخى tarxē, und Formativ Plur. fem. ترخو tarxō. Der Formativ Sing. masc. dagegen lautet ترخه tarxāh (zum Unterschied von ترخه tarxāh fem.) und der Nom. Plural masc. ebenfalls ترخه tarxāh, Formativ Plur. masc. davon ترخو tarxō.

1) Bei denjenigen stasibigen Adjectiven, in welchen ō ursprünglich ist, tritt natürlich auch keine Vocalveränderung ein, z. B. روغ rōy gesund; fem. روغه rōyāh etc.

2) Nur wenige Adjectiva bleiben im fem. Sing. ohne den bezeichneten Vocalwechsel, während im Plural masc. derselbe eintritt, wie پوس pōs, fem. پوسه pōsāh, Nom. Plural masc. dagegen پوسه pūsāh.

Diese letztere Classe hat Herr Raverty gänzlich übersehen und sein § 87 muss danach ergänzt werden; allerdings ist ihre Anzahl eine geringe, aber nichtdestoweniger wichtig für die grammatische Erkenntnis des Paschtö.

Paradigma I.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	پوخ pōz reif.	پاخه pazāh.
Formativ	پاخه pazāh.	پاخى pazē.
Vocativ	آى پوخ ai pōz.	آى پاخى ai pazē.

Plural.

Nom.	پاخه pazāh.	پاخى pazē.
Formativ	پاخو pazō.	پاخو pazō.
Vocativ	آى پاخو ai pazō.	آى پاخو ai pazō.

Paradigma II.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	ترخ trīx bitter.	ترخه tarxāh.
Formativ	ترخه tarxāh.	ترخى tarxē.
Vocativ	آى ترخه ai tarxāh.	آى ترخى ai tarxē.

Plural.

Nom.	ترخه tarxāh.	ترخى tarxē.
Formativ	ترخو tarxō.	ترخو tarxō.
Vocativ	آى ترخو ai tarxō.	آى ترخو ai tarxō.

Nach den voranstehenden Paradigmata werden die folgenden Adjectiva flektirt, von denen wir die gebräuchlichsten anführen. Der Formativ Singular masc. ist immer identisch mit dem Nom. Plural masc., wesshalb wir denselben nicht besonders bezeichnen; der Nom. Plur. fem. wird immer regelmässig vom Feminin Singular abgeleitet.

Masc. Sing.	Fem. Sing.	Masc. Plural.
پړوت prōt gefallen.	پړتۀ prātāh.	پړتاه prātah.
پوس pōs saft.	پوسۀ pōsāh.	پسah pāsah.
پوست pōst „	پوستۀ pōstāh.	پاستah pāstah.
	پستۀ pōstāh.	
ترېو trīv sauer.	تروۀ tarvāh.	تروah tarvah.
تړب tōrb fett.	تړبۀ tōrbāh.	تړbah tārbaḥ.
خوۀ xōē saua.	خوۀ xvāžāh.	خوۀ xvāžah.
درن drān	درنۀ drānāh.	درنۀ drānah.
درند drīnd } schwer.		
رست rōst verrottet.	رستۀ rōstāh.	رستah rāstah.
	رستۀ rōstāh.	
رڼر rānḥ hell.	رڼۀ rānḥāh.	رڼah rānḥah.
رند rīnd blind.	رندۀ rāndāh.	رندah rāndah.
زړ zōr alt.	زړۀ zarāh.	زړۀ zārāh.
سپور spōr beritten.	سپړۀ sparāh.	سپړah spārāh.
سړ sūr roth.	سړۀ sarāh.	سړah sārāh.
سړ sūr beritten.	سړۀ svarāh.	سړah svārāh.
سړ sūr kalt.	سړۀ saṛāh.	سړah sārāh.
شین šīn grün.	شینۀ śnāh.	شینۀ śnāḥ.
کوۀ kōē krumm.	کړۀ kažāh.	کړۀ kažāh.
کړۀ kōr taub.	کړۀ kanḥāh.	کړۀ kānḥah.
لڼد līnd nass.	لڼدۀ lāndāh.	لڼدۀ lāndah.
مړ mōr satt.	مړۀ marāh.	مړۀ mārāh.
وړ vōr klein.	وړۀ vaṛāh.	وړۀ vārāh.

Einige Adjectiva werden, ihrer Bedeutung nach, immer mit dem

Plural des betreffenden Substantivs construirt, wie ^١٧ول masc. alle, fem. ^١٧وله ʔolah; Formativ plur. com. ^١٧ولو ʔolah.

2. Adjectiva auf ai.

Die Adjectiva, welche auf ai anlauten, bilden ihr Femininum, wie schon § 9, 2 ausgeführt worden ist, entweder auf ai oder auf e (i), wonach sich die weitere Flexion derselben richtet. Die erstere Bildung herrscht bei den reinen Adjectiven vor, die zweite bei allen Participiis Praesentis und Perfecti.

Paradigma I.

Singular.

	Masc.		Fem.
Nom.	^١ ٧رْمْبِىْ vrumbai der Erste.	^١ ٧رْمْبِىْ vrumbai.	
Formativ	^١ ٧رْمْبِىْ vrumbī.	^١ ٧رْمْبِىْ vrumbai.	
Vocativ	^١ ٧رْمْبِىْ اَىْ ai vrumbaiah.	^١ ٧رْمْبِىْ اَىْ ai vrumbai.	

Plural.

Nom.	^١ ٧رْمْبِىْ vrumbī.	^١ ٧رْمْبِىْ vrumbaī.
Formativ	^١ ٧رْمْبِىْ vrumbīō.	^١ ٧رْمْبِىْ vrumbaīō.
	^١ ٧رْمْبِىْ vrumbō.	^١ ٧رْمْبِىْ vrumbō.
Vocativ	^١ ٧رْمْبِىْ اَىْ ai vrumbīō.	^١ ٧رْمْبِىْ اَىْ ai vrumba-īō.
	^١ ٧رْمْبِىْ — vrumbō.	^١ ٧رْمْبِىْ — vrumbō.

Paradigma II.

Singular.

	Masc.		Fem.
Nom.	^١ ٧رْىِ varai getragen.	^١ ٧رْىِ vare oder ^١ ٧رْىِ vare.	
Formativ	^١ ٧رْىِ varī.	^١ ٧رْىِ varī.	
Vocativ	^١ ٧رْىِ اَىْ ai varalah.	^١ ٧رْىِ اَىْ ai varī.	

Plural.

Nom.	^١ ٧رْىِ varī.	^١ ٧رْىِ varī.
Formativ	^١ ٧رْىِ variō (varō).	^١ ٧رْىِ variō (varō).
Vocativ	^١ ٧رْىِ اَىْ ai variō.	^١ ٧رْىِ اَىْ ai variō.

3. Die Adjectiva auf ā, ī, ū, ō, an bleiben durchaus unverändert in beiderlei Geschlechtern, sowohl im Singular als im Plural; im Formativ Plural hängen sie das Formativ-Affix ō an den Stamm selbst.

4. Die Adjectiva auf e bilden ihr Feminin Sing. auf ah, wobei jedoch e gewöhnlich ausgestossen und euphonisches y eingeschaltet wird; im übrigen sind sie ganz regelmässig.

Paradigma.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	بډاڼه badāh gross.	بډاڼه badāyāh (badācah).
Formativ	بډاڼی badāh.	بډاڼی badāyē.
Vocativ	ای بډاڼه ai badāyah (badāenih).	ای بډاڼی ai badāyē.

Plural

Nom.	بډاڼی badāh.	بډاڼی badāyē.
Formativ	بډاڼو badāyō.	بډاڼو badāyō.
Vocativ	ای بډاڼو ai badāyō.	ای بډاڼو ai badāyō.

5. Die Adjectiva auf ah

lauten im Fem. Sing. auf āh aus, was zwar wohl in der Aussprache gehört, aber gewöhnlich durch die Schrift nicht wieder gegeben wird. Ihre Flexion richtet sich daher ganz nach der Analogie der Nomina masc. auf ah und der Feminina auf āh.

Paradigma.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	اودنه ūdah schlafend.	اودنه ūdāh.
Formativ	اودنه ūdah.	اودنی ūdē.
Vocativ	ای اودنه ai ūdah.	ای اودنی ai ūdē.

Plural

Nom.	اودنه ūdah.	اودنی ūdē.
Formativ	اودو ūdō.	اودو ūdō.
Vocativ	ای اودو ai ūdō.	ای اودو ai ūdō.

Herr Raverty hat nach seiner Weise das Kapitel von den Adjectiven abgehandelt, dabei aber die eigentliche Formenlehre ganz ausser Acht gelassen, was die eingestreuten Paštō-Citate nicht zu ersetzen vermögen. Er hat auch die Bildung der Diminutive (§ 97) unter das Adjectivum subsumirt, wöhl sie weder ihrer Form noch Bedeutung nach gehört.

Das Paštō kennt keine Comparativ- noch Superlativbildung der Adjectiven, wie sie noch das Neupersische besitzt, sondern es schliesst sich auch in dieser Beziehung eng an die neu-indischen Sprachen an, welche den Comparativ und Superlativ auf eine den semitischen Sprachen analoge Weise ausdrücken. Der Comparativ wird dadurch gebildet, dass das verglichene Object durch die Partikeln *ne* oder *ne—ne* oder *tar* in den Ablativ gesetzt wird, dem der Positiv des Adjectivs nachtritt, z. B. *da širī ne ne loṭī dī* dieser Mann ist grösser als jener (wörtlich: dieser Mann ist gross vor jenem).

Der Superlativ wird auf dieselbe Weise wie der Comparativ gebildet, nur dass dem verglichenen Objecte ein Wort wie *loṭ* 101 alle, *hād*, Grenze etc. vorgesetzt wird, z. B. *da širī ne loṭ* alle dieser Mann ist der grösste (wörtlich: dieser Mann ist gross vor allen). Das Nähere gehört nicht in die Formenlehre, sondern in die Syntax; aber diese ganze Bildung ist sehr bezeichnend für die sprachliche Stellung des Paštō, welche ihm seinen Platz an der Seite der Präkrit-Sprachen Indiens anweist.

Wir dürfen aber auch dieses Kapitel nicht verlassen, ohne noch vorher einen Blick auf die Art und Weise geworfen zu haben, wie Herr Raverty die in seiner Grammatik eingewobenen Paštō-Citate übersetzt hat. Wir wollen dabei, um den Leser nicht zu ermüden, nur seine gröbsten Uebersetzungsfehler herausheben, die für seine Kenntniss des Paštō bezeichnend sind.

§ 89 übersetzt er das Paštō-Citat:

دِه سړېوېش محل کښې توره آفتاب نهې
نه دې زړه دِه دوه غم سړه چاک چاک

„Die Sonnenstrahlen dringen nicht durch das Dach des bedeckten Gebäudes.

Das Herz zerrissen und zerfleischt durch Einen Kummer ist gut.“
Es ist erstaunlich, was für Unsinn er dem Paštō-Dichter aufbindet. Der Dichter vergleicht den Kummer mit einer Decke, die keinen

warmen Sonnenstrahl einlässt; so ist es auch mit dem Herzen, wenn nur Ein Kummer auf denselben (wie eine die Sonne d. i. Freude, abhaltende Decke) lastet. Die richtige Uebersetzung ist daher: „An einem bedeckten Platze gibt es keinen Sonnenschein, (So) wird das Herz durch Einen Kummer wohl ganz und gar zerrissen.“

§ 93 übersetzt er das Citat:

له جو به غولِه آخمد شاه
بد شپك كنبره تر يسه

„Verlange Vortrefflichkeit von den Guten, o Ahmad Schah!
Uebel betrachte leichter als eine Feder!“

Der ganze Sinn dieser Zeilen ist dadurch entstellt. Es sollte heissen:
„Von den Guten verlange Gutes, o Ahmad Schah!
Die Schlechten betrachte leichter als eine Schwungfeder!“

§ 95 übersetzt er das Citat aus dem Gulistan:

نه پولو خلقو نه سري به ليد كنبي پير به دى او تر وازر خلقو نه
سبي پير ناكدار دى و به صلاح دخواستار و دار سبي غوره دى
له بى وفا سبي نه

„Der Mensch nach allem Anschein ist das vortrefflichste der Geschöpfe und der Hund das verworfenste; jedoch mit der Zustimmung der Weisen ist ein dankbarer Hund weit besser als ein Mensch ohne Dankbarkeit.“

Einen solchen Schnitzer hätte Herr Raverty leicht vermeiden können, wenn er sich die Mühe genommen hätte, im Wörterbuche nachzuschlagen, was *وفا* und *وفاكار* bedeutet; von Dank oder Undank ist nirgends die Rede, wohl aber von Treue und Treulosigkeit; es sollte also heissen: „Ein treuer Hund ist weit besser als ein treulos Mensch.“

§. 16.

VI. Die Zahlwörter.

Die *Paštō*-Numeralien bieten interessante Vergleichungspuncte mit dem Zend einerseits, und mit den neu-indischen Sprachen andererseits dar, so dass wir daraus einen neuen Anhaltspunct für die sprachliche Stellung desselben zwischen beiden Sprachstippen gewinnen können.

I. Die Cardinalia.

~ Eins *يَو* *yan* oder *yō*; fem. *يَوَه* *yanah*.

• Zwei *دَو* *dyah*; fem. *دَوِي* *dyē*.

Drei دری dre oder در drē.

Vier خَلَوَر talōr.

Fünf پَنَجَه pinjah.

Sechs شِبِی spaž oder شِبِک špag (östl.).

Sieben هَوَه ovaḥ oder هَوَه avvaḥ (östl.).

Acht اَتَه atah.

Neun نُه nūh oder نِهَه nahah (östl.).

Zehn لَس las.

Die Paštō-Form پَو weist auf das zendische aṵva hin (siehe Bopp, Vergl. Gramm. I, 308.), während die neu-indischen Dialecte, sowie das Neupersische sich ganz an die Sanskritform (एक) anschließen.

هَوَه ovaḥ entspricht ebenfalls der Zendform dva (Sansk. ebenfalls dva), Hindi दो, Sindhi दो (dv = vv = b).

دری dre, Sansk. त्रि, Zend thri, Sindhi त्रि, Hindi und Hindustānī तिन (von dem Sansk. plur. neutr. त्रीणि).

خَلَوَر talōr, Sansk. चतुर्, starke Form चत्वार, daher die starke Zendform catvār. Der ersteren Form entspricht das Paštō talōr, mit gewöhnlichem Uebergange des Dentalen in l. Die neu-indischen Sprachen weisen auf die Sanskritform चत्वार zurück, wie Hindi चार čār, Sindhi चारि čāre, während die neu-persische Form چَهَار an das Zend sich anschliesst.

پَنَجَه pinjah, Sansk. पञ्चन्, Zend pañcan, Neupersisch پَنَج, Hindi पांच, Sindhi पंज.

شِبِی spaž oder špag, Sansk. षष्, Zend kšvas, Neupersisch شش, Hindi छह čhaḥ, Sindhi छ oder छह (Sansk. ष = छ); die Paštō-Form شِبِی weist unmittelbar auf das zendische kšvas hin, indem kš in einfaches š, v dagegen, wie auch sonst, in p¹⁾ verwandelt worden ist, während das finale s in ʒ übergegangen ist.

1) Umgekehrt wird p im Prakrit häufig in v verwandelt. Varar. II, 15.

اووہ avah oder اووہ avah, Sansk. सप्तन्, Zend haptan, Neu-persisch هفت, Das Paštō greift auch bei diesem Zahlworte auf das Zendische haptan zurück, haptan = hapan = havvan (mit Assimilation von pt = pp, und Uebergang von pp in vv) = avah, während umgekehrt die neu-indischen Sprachen sich enge an das Sanskrit anschliessen, als Hindi सात् (i. e. saptan = sattan = sāt Varar. III, 1.), Sindhī सत्त.

آه atah, Sansk. अष्टन्, Zend astan, Neu-persisch هشت; Paštō durch Assimilation ursprünglich atta; ähnlich Hindi आठ āth und Sindhī अठ aṭha.

نہ nōh, Sansk. नवन्, Zend navan, Neu-persisch نه, Hindi नव, Hindūstānī نو nau, Sindhī नवं nāvā.

لاس las, Sansk. दशन्, Zend dašan, Neu-persisch ده, Hindi दश, Hindūstānī दस, Sindhī डह dha.

Das Paštō las unterscheidet sich von dem Hindūstānī 'das' allein durch den Uebergang des Dentalen in l. Ein ähnlicher Uebergang von d in r findet sich auch schon im alten Prākṛit (Varar. II, 14) und in den neueren Sprachen Indiens, z. B. Prākṛit eṛaha, vāraha, tēraha, statt Sansk. ekādaśa, dvīdaśa, trayōdaśa, womit die Hindūstānī- und Sindhī-Zahlwörter übereinstimmen.

Was die Declination dieser Zahlwörter betrifft, so lautet یو yau im Formativ Sing. masc. یو yaug oder یو yaugh, fem. یو yaūh, Formativ یو یو yaūh.

دو dvah, fem. دوی dvē; Formativ plur. com. دوو dvō. Die übrigen Zahlwörter sind generis com. und bilden den Formativ durch das Formativ-Affix و, wie درېو drēv, پلورو pālōrō, پنځو pinḡ etc.

Elf یاولس yaulas oder یولس yavōlas (westl.).

Zwölf دواھلس dvahlas oder دووولس dvōlas (westl.).

Dreizehn دیارلس diyārlas.

Vierzehn خوارلس ṡvārlas.

Fünfzehn پنځاھلس pinḡahlas.

Sechszehn شپاړلس špārlas oder شپاړس špārs (westl.).

Siebenzehn اَووولس awwalas oder اوولس avwalas.

Achtzehn اتهلس atahlas.

Neunzehn نهلس nōhlas
 نهلس nahlas } oder نوولس nūnas (westl.).

Zwanzig شل šil.

Die Zahlen von 11—20 werden einfach zusammengesetzt, indem die Einer immer vor die Zehner treten, wie im Sanskrit und den verwandten Sprachen. Einzelne haben offenbar der Euphonie wegen eine etwas veränderte Form angenommen, wie شپاړلس statt درولس drēlas; in شوارلس šwārlas ist eine andere, leichtere Assimilation eingetreten, indem von der zu Grunde liegenden Form चत्वार der Dental dem Labialen assimiliert worden ist.

In شپاړلس, contrahirt سپاړس, ist das finale a der Zendform kšvas in r übergegangen (wohl durch das folgende l veranlaßt), Sansk. षोडश, Hindūstānī سولہ sōlah, Sindhi सोरह sōrah. Die Form نوولس ist euphonische Aussprache statt نوولس nūlas.

Auffallend ist شل šil, welches dem Pashto ganz eigenthümlich ist; Sansk. विंशति, Zend vīšaiti, Neupersisch بیست bist, Sindhi बीह, Hindūstānī بیس bis, mit Abwerfung von ti und Contraction und Assimilation von vīnē in vīha oder bis. Im Pashto scheint umgekehrt die Sylbe vī abgeworfen und šati, mit Uebergang des Dentalen in l, in šil verwandelt worden zu sein. Dasselbe gilt jedoch nur von der allein stehenden Form; in den zusammengesetzten Zahlen, 21, 22 etc. tritt wieder die ursprüngliche Form zu Tage, ویشٹ vīšt, welche mit dem Neupersischen بیست, Sindhi vīha und Hindūstānī bis identisch ist.

Ein und zwanzig یو ویشٹ yau vīšt.

Zwei und zwanzig دو ویشٹ dyau vīšt.

Drei und zwanzig در ویشٹ drē vīšt.

Vier und zwanzig	څلور وېشت talər višt.
Fünf und zwanzig	پنځه وېشت pinjah višt.
Sechs und zwanzig	شپږ وېشت špaž višt.
Sieben und zwanzig	اووه وېشت ōyah višt.
Acht und zwanzig	اته وېشت atah višt.
Neun und zwanzig	نه وېشت nēh višt.
Dreissig	دېرش dērs.

Die Form **دېرش** dērs ist offenbar eine Contraction statt **دېروشت** dēršt, indem wieder das t von **शति** abgeworfen worden ist, darauf weist auch das Sindhi **tr̥sha**, und das Hindustāni **tis** hin.

Ein und dreissig	يو دېرش yau dērs.
Zwei und dreissig	دو دېرش dō dērs.
Drei und dreissig	درې دېرش dre dērs.
Vier und dreissig	څلور دېرش talər dērs.
etc. etc. etc.	

Vierzig	څلورېشت talvēšt.
---------	------------------

In der Form **څلورېشت** talvēšt hat sich das ursprüngliche t wieder erhalten, während umgekehrt **خل** tal ganz der Hindustāni-Bildung **चार** (Sindhi **चारि**) entspricht, mit Uebergang von r in l und Verkürzung des langen ā.

Statt der Form **څلورېشت** gebraucht jedoch das gemeine Volk sehr häufig eine Multiplication, **دو ځله** dvah šilah, zweimal zwanzig; ebenso für sechszig: **درې ځله** dre šilah, dreimal zwanzig etc., was ganz an die Zusammensetzung der Zehner in der Kāfir-Sprache erinnert; vergleiche meinen Aufsatz: Ueber die Sprache der Kāfirs im indischen Caucasus, B. XX, 377 ff.

Fünfteig	پنځوس panjōs.
----------	---------------

Sanskrit pančāśat, Zend pančāsata, Neupersisch **پنجاه**, Sindhi
Bd. XXI. 9

pañāha, Hindūstānī pañās; in den drei letzteren Bildungen ist das finale t wieder durchweg ausgestossen.

Sechszig شصت šepetah.

Sanskrit śaṣṭi, Zend kšvasti, Neupersisch شصت, Sindhi saṭhe, Hindūstānī sāṭh. Die Paṣṭō-Form greift auf das Zend zurück, mit Uebergang von v in p.

Siebenzig هفتاد avlā.

Sanskrit saptaṭi, Zend haptāiti, Neupersisch هفتاد, Sindhi sattare, Hindūstānī sattar. Im Paṣṭō ist das finale t wiederum abgeworfen worden, pt in ry assimiliert und vor dem finalen ā ein euphonisches y eingeschaltet worden. Die ursprüngliche Verdoppelung des v hat sich jedoch wieder verloren, da sie in der Aussprache nicht stark genug vernommen werden kann; man findet jedoch auch noch اورويا

arvīā geschrieben, was die ältere (und zugleich richtigere) Schreibweise ist. Das initiale h (=s) wird im Paṣṭō gewöhnlich abgeworfen.

Achtzig اتمی atiyā (atiyā).

Sanskrit aṣṭi, Zend aštāiti, Neupersisch هشتاد, Sindhi aṣṭ, Hindūstānī aṣṭī. Das Paṣṭō schliesst sich auch hierin an das Zend an, mit Assimilation von ṣt in tt, so jedoch, dass die Verdoppelung wieder in den Hintergrund getreten ist.

Neunzig نوي navī oder navē.

Sanskrit navati, Zend navaiti, Neupersisch نود, Sindhi navē, Hindūstānī navvō.

Hundert سئ sil oder sal.

Sanskrit śata, Zend śata, Neupersisch صد. Die Paṣṭō-Form sil oder sal ist auf dieselbe Weise gebildet, wie شى zwanzig, indem t einfach in l verwandelt worden ist. سئ wird jedoch im Paṣṭō nur in der Einzahl gebraucht; sollen mehrere Hunderte ausgedrückt werden, so wird die Form سَو (auch سَوو geschrieben), Plural سَوو sava oder سَوو savah, angewendet, welche auf die Prākṛit-Sprachen Indiens hinweist. शत wird im Prākṛit सद = सञ्च, Sindhi सउ sau, Hindūstānī سَو sau oder سئ sal.

Zweihundert دواړه سوا dvah sava.

Driehundert درې سوا dre sava oder درې سوه drē sū oder درې سوهو drē sū.

Vierhundert چلور سوا palōr sava oder چلور سوه (چلور سوهو) palōr sū.

Fünfhundert پنځه سوا pīṇḁah sava oder پنځه سوه (پنځه سوهو) pīṇḁah sū.

Sechshundert شپاړه سوا špaṛh sava.

etc. etc. etc.

Tausend زر zār.

Sanskrit sahasra, Neupersisch هزار, Hindūstānī هزار, Sindhi dagegen sahasu (nach dem Prākṛit सहस्र). Im Paṣtō ist die Sylbe saha von sahasra abgeworfen worden, wie vi in viṣati = Paṣtō vil.

Zwei Tausend دواړه زر dvah zarah.

Drei Tausend درې زر dre zarah.

Ein anderer Plural von زر ist زرګونه, welcher aber nur allgemein „Tausende“ bedeutet (wörtlich: tausendfach; es ist daher strikte kein Plural). Der regelmässige Plural von زر ist vielmehr زرګونه zārūnah.

Für Hunderttausend wird das indische لک lak (Hindūstānī لاکh, Sindhi lakh, Sansk. लक्ष) gebraucht; zwei Hundert Tausend, دواړه لک dvah lakah etc.; der regelmässige Plural von لک ist لکونه lakūnah.

Auch das indische करोड़ karōṛ (Sansk. कोटि) ein Hundert Lakhs = zehn Millionen, wird im Paṣtō gebraucht.

II. Die Ordinalia.

Die Ordinalzahlen werden im Paṣtō, wie im Neupersischen, durch Anhängung der Endsylbe am (verkürzt aus tam oder them) gebildet.

Die erste Ordinalzahl hat eine starke Umwandlung durchlaufen:

Der Erste وړمبای vrambāi, fem. vrambāi.

„ „ ځمبای ɣumbāi, fem. ځمبای.

Sansk. prathama, Zend frethemō; im Paṣtō ist p wieder in v

übergegangen, th = h elidirt und nach m ein Labial (b) eingeschaltet worden, um demselben mehr Halt zu geben. Daneben ist auch rumbai im Gebrauch, wo der Halbvocal r schon abgeworfen ist.

Neben diesen beiden türischen Bildungen wird auch das arabishe Ordinalzahlwort **أَوَّل** avval häufig gebraucht.

Die anderen Ordinalzahlwörter werden ganz regelmässig gebildet:

Der Zweite	دویم dvayam, fem. دویمه dvayamāh.
Der Dritte	دریم drōyam.
Der Vierte	چلورم talōram.
Der Fünfte	پنځم pinčam.
Der Sechste	شپږم špažam.
Der Siebente	اووم ovam.
Der Achte	اتم atam.
Der Neunte	نهم nōham.
Der Zehnte	لسم lasam.
Der Zwanzigste	شلم šilam.
	etc. etc. etc.

III. Bruchzahlen.

Ein Viertel **چاؤ** pāō; Hindüstān ebenfalls pāō, Sindhi pāu, Sansk. पाद.

Ein Halb نیم nīm (pers.).

Drei Viertel درې پاو dre pāva.

Fünf Viertel پنځه پاو pinčah pāva.

Anderthalb دو نیم yau nīm.

Ein und drei Viertel چاؤ کم دوه pāō kam dvah (wörtlich: Ein Viertel weniger zwei).

Drei und drei Viertel چاؤ کم چلور pāō kam talōr (Ein Viertel weniger vier).

IV. Distributiva.

Diese werden im Paštō dadurch gebildet, dass man die Cardinalzahl wiederholt, z. B. دوه دوه dvah dvah, je zwei, zu zwei; پنجه پنجه pinjah pinjah, je fünf, zu fünf.

Will man dagegen eine Zahl nur ganz allgemein ausdrücken, so setzt man ihr die Praeposition په pah vor, z. B. په سل in Hundert, hundertmal; په زرگونو pah zargūnō in Tausenden; په لکونو in hunderttausenden.

Will man umgekehrt eine Zahl bestimmt abgrenzen (so viel und nicht mehr), so wiederholt man die betreffende Zahl mit der Praeposition نه, z. B. دوه په دوه dvah pah dvah zwei durch zwei = nur zwei (keine drei).

§. 17.

VII. Die Fürwörter.

I. Persönliche Fürwörter.

Die persönlichen Fürwörter des Paštō sind entweder für sich stehende (pronomina absoluta) oder angehängte (pronomina suffixa). Die letztere Classe gebraucht das Paštō in sehr ausgedehntem Masse, und stimmt in der Anwendung derselben ganz mit dem Neupersischen und dem Siadhi überein, die beiden einzigen ärischen Sprachen, ausser dem Paštō, welche den Gebrauch der Suffixa kennen.

1. Pronomina absoluta.

زه zah ich (com.).

Singular.

Nom. زه zah ich.

Gen. دا mā; دما dīmā; دما dīmā.

Dat. له, ما, ما tah, lah, lahar: mir.

له, ما, ما vā mā tah, „ „ „

oder:

له, لا, له, لا, له, لا rā, rā tah, rā lah, lā lah, rā lahar.

Instrum. ما durch mich.

Accus. مَا mich.

Ablat. لَه مَا تَه lah mā, lah mā tah.

Plural.

Nom. مُوَنگه, مُوَنگه mūngah, mūng; auch mungah, mung (östl.).

مُوَنه, مُوَنه mūzah, mūz (westl.): wir.

Genit. دَ مُوَنگه, دَ مُوَنگه da mūngah, dmūngah (östl.): unser.

دَ مُوَنه, دَ مُوَنه da mūzah, dmūzah (westl.) „

Dativ مُوَنگه تَه, مُوَنگه تَه mūngah tah, mūng tah etc.: uns.

مُوَنه تَه, مُوَنه تَه mūzah tah, mūz tah etc. „

oder:

etc. رَا تَه, رَا تَه rā, rā tah, rā lah etc.

Instrum. مُوَنگه, مُوَنگه mūngah, mūng: durch aus.

مُوَنه, مُوَنه mūzah, mūz „ „

Accus. مُوَنگه, مُوَنگه mūngah, mūng: uns.

مُوَنه, مُوَنه mūzah, mūz „

Ablat. لَه مُوَنگه, لَه مُوَنگه lah mūngah, mūng: von uns.

لَه مُوَنه, لَه مُوَنه lah mūzah, mūz „ „

زَ zah ich, weist zunächst auf dñs. Zendische azēm hin; Sansk. aham, Prākrit verkürzt ह; Neupersisch dagegen من, Hindūstānī मैं mai, Sindhī मैं; in der Kāfir-Sprache ei (griechisch *ἐγώ*, Deutsch ich; Englisch I).

Die übrigen Casus werden durch *La* mit den nöthigen Praefixen und Postfixen gebildet, welchem der Sansk. und Zendische Accusativ *mā* zu Grunde liegt.

In dem Genitiv Sing. دَ مَا dā mā (com.) scheint دَ ein blosser euphonischer Vorschlagconsonant zu sein, wie *a* in دَ stā, weil es auch wieder mit dem Praefix دَ verbunden werden kann, دَ دَ مَا da dā mā. Die Bildung des Plural مُوَنگه, مُوَنگه (östl.) und مُوَنه, مُوَنه,

مور (westl.), welche ganz die Spur des Zend (vañm) wieder verlässt, ist schwer zu erklären. Die Urform scheint mir jedenfalls in dem westl. مور mōz zu suchen zu sein, und n in موتك mung ein euphonischer Nasal. Dieses مور kommt am nächsten dem Lithauischen mes, das Bopp für eine Abbreviation von sma hält; Genit. und Ablativ im Lithauischen musū. Auch das Aeolische *αμης* streift nahe an die Pañtō-Form (nur dass letzteres die Sybe *āu-* abgeworfen hat) und zeigt die Vermittelung mit dem Sansk. असे (Präkrit अम्हे, durch Versetzung des स = ह). Die neuindischen Sprachen zeigen verschiedene Formen; Hindüstānī خیر ham, Sindhi असी asī, das wieder mehr an das Sansk. असे sich anschliesst; Kāfir: ima.

Eine eigenthümliche Erscheinung im Pañtō ist, dass für den Dativ Singular und Plural entweder *ī* rā allein, oder auch mit den Postfixen des Dativs gebraucht wird. Ein gleiches findet statt bei dem Pronomen der zweiten und dritten Person, wo auf dieselbe Weise *ī* dar und *ī* var gebraucht werden. Es kann wohl kaum zweifelhaft sein, dass wir in *ī* rā das persische *ī* rā und in *ī* var das persische *ī* vā zu suchen haben. Wenn dem so ist, so würde dieser Umstand auch das nöthige Licht auf *ī* rā werfen: *ī* würde demnach für *ī* marā stehen, mit Abwerfung von m. Auffallend wäre dabei nur, dass an diese Dativ-Form wieder Dativ-Postfixe angehängt worden wären. Man könnte aber dabei annehmen, dass die ursprüngliche Dativ-Bildung mehr in den Hintergrund getreten, und die Form *ī* als Formativ des Pronomens der ersten Person wieder nach der allgemeinen Declinationsmethode behandelt worden wäre. Für diese Annahme scheint jedenfalls der Umstand zu sprechen, dass in erster Linie *ī* als Dativ ohne alle Postfixe gebraucht wird, wie auch *ī* dar und *ī* var, dass also eine weitere Anhängung von Postfixen erst später in Gebrauch gekommen zu sein scheint. Im heutigen Sprachgebrauch des Pañtō freilich werden *ī*, *ī* dar und *ī* var, neben ihrem Dativischen Gebrauch, der immer noch der erste und vorherrschende ist, auch ganz allgemein als die Formative (Sing. und Plural) ihrer resp. Pronomina angewendet, und

mit Praefixen und Postfixen verbunden, wie die regelmässigen Formative des Singular und Plural.

Zu bemerken ist noch, dass man statt *لَا تَرَاهُ* euphonisch auch *لَا تَرَاهُ* *lā tarah* spricht; eine ähnliche euphonische Aussprache tritt auch bei *دَر* und *دَر* ein, wie wir später sehen werden.

Was Herr Raverty in § 106 behauptet, ist mir ganz unverständlich; ich will daher seine eigenen Worte hieher setzen:

„Die nicht fleetirte Form dieses Pronomens (i. e. *تَرَاهُ*) wird manchmal für den Dativ gebraucht, indem das Pronominal-Affix „(beschrieben in § 135) mit dem Zeitwort auch den objectiven Casus bezeichnet.“ Ich muss es jedem Leser selbst überlassen, den Sinn dieses Paragraphen herauszufinden. Also *تَرَاهُ* soll auch manchmal für den Dativ stehen! Das Citat, das Herr Raverty zur Begründung dieser Regel beibringt, lautet:

زۀ د تار تخموتو حسى علا دوست کړم
لکه ونه په خزان کښى شى ټي تړم

welches er folgendermassen übersetzt:

„Die Sorge und Angst, die ich wegen meiner Geliebten erdulde,
hat mich zu Haut und Bein reducirt,
Wie der Baum im Herbste ohne Laub wird.“

Die Uebersetzung, abgesehen von der schwülstigen Umschreibung, mit der er seine grammatische Unwissenheit zu verdecken sucht, ist sonst richtig; sein afghanischer Munschi hat ihm richtig vorübersetzt, nur kann man nicht einsehen, wie seine Uebersetzung zu seiner Regel passen soll: denn seine Uebersetzung zeigt auf jeden Fall einen Accusativ, und keinen Dativ. Der Grundirrtum aber liegt darin, dass Herr Raverty diese ganze Tempusbildung (*کړم*) missverstanden hat (vergl. § 453 seiner Grammatik); *تَرَاهُ* ist und bleibt Nominativ, und wird niemals statt eines Accusativs, noch viel weniger statt eines Dativs gesetzt; auch bezeichnet *م* keineswegs einen objectiven Casus (soll doch wohl den Accusativ heissen), sondern es dient beim Verbum einzig und allein dazu, die erste Person des Singular zu bezeichnen; alles andere ist pure Einbildung von Hrn. Raverty. *کړم* ist nicht gleich dem Hindüstani *کړيا* wie es ihm sein Munschi ganz richtig im Hindüstani hat übersetzen müssen; in diesem Falle wäre freilich

٤, entweder sinlos oder müsste gleich dem Hindüstāni کٔ als Dativ oder Accusativ (daher sein geschraubter Ausdruck: objectiver Casus) gefasst werden; ٤ müsste dann auch wieder Dativ oder Accusativ sein, und das eine oder andere wäre überflüssig. Zum Glück aber existirt dieser Unsinn nur in Herrn Raverty's Kopf.

٤ kram ist ein ganz regelmässiges Imperfect Passivi (wenn schon davon in Herrn Raverty's Grammatik nichts zu finden ist) und bedeutet: liebam. Wir können uns an diesem Orte auf die Bildung dieser Tempora nicht einlassen, werden sie aber an geeigneten Orte über allen Zweifel sicher stellen. Das Sindhi gebraucht ganz dieselbe Passivbildung, wie das Pāṣṭō, obschon sie im Hindüstāni und den andern verwandten Dialecten gänzlich fehlt.

Die Uebersetzung des angeführten Pāṣṭō-Citates lautet daher wörtlich:

„Ich wurde durch die Bekümmernisse um den Freund so zu Bein und Haut gemacht,

Wie ein Baum im Herbst ohne Laub wird.“

٤ tah du.

Singular.

Nom. ٤ tah, du.

Genit. ٤ ta ٤ tah; ٤ tah; auch ٤ tah; ٤ tah; dein.

Dativ ٤ tah, ٤ tah, ٤ tah; ٤ tah, ٤ tah, ٤ tah; dir.

٤ tah, ٤ tah, ٤ tah; ٤ tah, ٤ tah, ٤ tah; dir.

oder:

٤ tah, ٤ tah; ٤ tah, ٤ tah; dar, dar tah; dar lah, dar lah.

٤ tah, ٤ tah; — — euphonisch — — da lah, da lah.

Instrum. ٤ tah durch dich.

Accus. ٤ tah dich.

Voc. ٤ tah, ٤ tah, ٤ tah o du!

Ablat. ٤ tah, ٤ tah lah tah, lah tah nah von dir.

Plural.

Nom. ٤ tah, ٤ tah; ٤ tah, ٤ tah; ٤ tah, ٤ tah; ihr.

Genit. ٤ tah, ٤ tah; ٤ tah, ٤ tah; da tah, da tah

٤ tah, ٤ tah; ٤ tah, ٤ tah; ener.

Dativ etc. تأسوا، تأسوا ته، تأسوا تأسوا tāsu, tāsu tah, lah, larah; each.

etc. تَوَدَّ, لَدَّ, تَلَّيْ تَدَّ, تَلَّيْ تَلَّيْ tāsō, tāse lah, lah, larah :

oder:

etc. دَر لَب، دَر تَه; دَر لَر، دَر dar, dar tah; dar lab, dar larah.

دَ لَہ, دَ لَراک — euphonisch — da lah, da larak.

Instrument. تَأْسُو، تَأْسِ tāsū, tāsū durch euch.

تاسی، تاس *tāse, tāsi*

Accus. تَأْسُو, تَأْسَى (tāsū), tāsū each.

١٥٥٠، ١٥٥١ ثانی، ثانی

Vocativ اَيُّ تَاسُو, تَاسُو ai tāsū, tāsū o ihr!

ایں تاسی، تاسی ai tāsē, tāsē

Ablativ **لَهُنَّ** lah lāsū, lāsu von euch.

lah tāsē, tāsē ١٥ ١٦

Das Fürwort der zweiten Person $\bar{\text{t}}\bar{\text{a}}$ schliesst sich eher an die Präkritform $\bar{\text{t}}\bar{\text{a}}$, als an das Zendische tvam (Sansk. tvam) an. Der Formativ $\bar{\text{t}}\bar{\text{v}}$ weist auf den Sansk. Accus. tvā , Zend thvā hin (griechisch $\tau\acute{\epsilon}$, lateinisch te).

In der Genitivform سَعَا (oder سَعَا) scheint s ein bloßer euphonischer Vorschlagsconsonant zu sein (wie ح q in عَمَل), da sich daneben auch noch سَعَا ن da stā im Gebrauch findet.

Auffallend sind die Pluralbildungen **تاسو** (**تاسين**) und **تاسي**, zu denen sich in den verwandten Sprachen keine Analogien vorfinden. Sie scheinen aus dem Stamme **ت** (= **त**) und dem angehängten (ursprünglichen Pronomen) **स्म** gebildet zu sein, das auf ähnliche Weise auch im Präkrit zur Casusbildung der Fürwörter beigezogen wird; siehe Bopp, Vergl. Gram. II, 333. 334. So lautet der Plur. Nom. im Präkrit **तुम्हे**, statt **तुस्मे**. Der Plur. **تاسو** ist daher ganz auf dieselbe Weise gebildet, wie der Plur. **موتكو** (**موتكو**) der ersten Person.

Ueber *دَر تَه* etc. ist schon beim ersten Fürwort das Nöthige bemerkt worden.

Das *Pāštō* besitzt kein selbstständiges Fürwort der dritten Person, sondern gebraucht statt dessen gewöhnlich das Demonstrativum *هَی* hayah, jener, jene, jenes; er, sie, es; siehe das Folgende. Als Ueberrest eines ursprünglichen Pronomens der dritten Person ist *وَر* var (das wir oben mit dem Neupersischen *وَر* ū-rā verglichen haben) zu betrachten, das zunächst nur den Dativ des Singular und Plural vertritt, aber auch ganz allgemein als Formativ des Sing. und Plural der dritten Person gebraucht, und mit Praefixen und Postfixen verbunden wird.

2. Pronomina suffixa.

Neben den absoluten Fürwörtern gebraucht das *Pāštō* angehängte Fürwörter, sogenannte Suffixa, wie das Neupersische und insbesondere das Sindhi, mit welcher letzterer Sprache das *Pāštō* in der Anwendung derselben auf eine merkwürdige Weise übereinstimmt.

Diese Suffixe können jeden Casus vertreten, mit Ausnahme des Nominativs und Vocativs, gerade wie im Sindhi, und sich an ein beliebiges Wort im Satze anreihen, so jedoch, dass diejenigen Suffixe, welche ein Pronomen possessivum (i. e. Genitiv) vertreten, dem betreffenden Nomen entweder unmittelbar vor oder nachgesetzt werden.

Eigenthümlich für die Schreibweise des *Pāštō* jedoch ist es, dass diese Suffixe nicht unmittelbar mit dem betreffenden Nomen, Verbum oder Partikel (mit Ausnahme einiger Praefixe und Postfixe) in Ein Wort zusammengeschrieben, sondern selbstständig gesetzt werden.

Singular.

Erste Person: *م* od. *مې* me od. mē, mein, durch mich, mich etc.

Zweite Person: *د* oder *دې* de od. dē, dein, durch dich, dich etc.

Dritte Person: *یَه* yah (westl.) *یَ* yā (östl.) sein, durch ihn, ihn etc.

Plural.

Erste Person: *مو* mō, *مه* mēh, *ام* am, unser, durch uns, uns etc.

Zweite Person: *مو* mō, *مه* mēh, euer, durch euch, euch etc.

Dritte Person: *یَه* (westl.) yah, *یَ* yā (östl.), ihr, durch sie, sie etc.

Das Suffix der ersten Person Singular *م* (*مې* mē ist nur vor-

schiedene Schreibweise) stimmt ganz mit dem persischen *am* (م), Sindhī *mē*, überein, und das Pāṭō nähert sich hierin wieder, im Gegensatz zu dem absoluten Pronomen *zāh* (𐭪𐭣), dem Prākrit (मे Genitiv und Instrument. im Prākrit, ebenso im Sanskrit).

Das Suffix der zweiten Person Singular *di* (دی) ist gleichfalls identisch mit dem persischen Suffix *at* (ت); im Sindhī wird bloss *ō* als Suffix der zweiten Person Sing. gebraucht, indem *t* nach den allgemeinen Regeln elidirt wird: auch dieses Suffix weist ursprünglich auf den Sanskritischen Genitiv *te* zurück, wie *mē*.

Das Suffix der dritten Person Singular und Plural *yāh* (یہ), wie es im Westen, und *yē* (ی), wie es im Osten gesprochen wird, bekräftet eine merkwürdige Uebereinstimmung mit dem Prākrit. Im Prākrit findet sich noch (vergl. Lassen; Instit. Ling. Prāk. S. 327. 5 und Varar. VI, 11, 12) die abgekürzte Form des Genit. *se*, statt *asasy* (= *tasy*) und *sīm* statt des Genitiva Plural *teṣām*, eine Form, die allerdings nicht von *asasy* verkürzt ist, sondern nach Bopp, Vergl. Gramma. II, 342, auf die Basis *sv* (*se* = *svē*) zurückzuführen ist¹⁾. Im Pāṭō nun sind beide Genitive *se* und *sīm* in Eine Form zusammengezogen, dadurch aber der Unterschied des Singular und Plural verwischt worden. Das Neupersische *sh* (ش) und das Sindhī *si* weisen auf dieselbe Quelle zurück; im Pāṭō ist *h* = *s* ausgefallen, was sich auch sonst öfter nachweisen lässt. Das persische Plural-Suffix *ishān* (یشان) weist, im Gegensatz zu *sh* (ش), wieder auf *ey* zurück. Auch im Sindhī lautet das Suffix der dritten Person Plural verschieden von dem des Singulars, nämlich *ni* (نی), welches, wie es mir scheint, auf das Thema *na* (Prākrit 𐭪𐭣, Lassen, S. 325) zurückzuführen ist. Im Pālī findet sich noch vollständiger die Form *na* in

1) Die Schreibweise *te* ist eigentlich falsch, es sollte *tyē* geschrieben werden; allein es wird so in allen östlichen Handschriften geschrieben gefunden.

2) Vergleiche das Latelische *ai*, *na*.

dem Genitiv Plural *nēsā*, statt *tēsā*; wie nun der Sindhi Genitiv Plural **तनि** aus *tēsā*, Präkrit **ताण**, verkürzt worden ist, ebenso ist **नि** oder **न** aus *nēsā* (die Präkrit-Form ist **णेहि**) zusammengezogen worden.

Das Suffix der ersten Person Plural **مُو** *mū* oder **مُه** *muh*, oder auch **مُ** *um*, entspricht dem persischen **ما** *mā*, Sindhi dagegen **سُ** (*sī*) oder **اُ**. Wie das Neupersische **ما** eine Verkürzung des sanskritischen *asmā-kam*, Zend *ahmā-kēm* (griechisch *ἀμύντωρ*) ist, so sind auch die beiden Pachtu-Formen **مُو** und **مُه** offenbar durch denselben Process zu erklären; die Form **مُ** *um* dagegen scheint mir wieder mehr unmittelbar auf den Präkrit Genitiv Plur. **अम्ह** *amha* hinzuweisen. Die Sindhi-Suffixe **सु** (*sī*) und **अु** sind auf dieselbe Weise aus dem Sansk. *asmā-kam* verkürzt, nur dass dabei *m* ausgestossen worden ist, dafür aber gleichsam als Ersatz für das ausgefallene *m* **ū** sich festgesetzt hat, während in der Form **सि** das ursprüngliche *e* (Sansk. **असे**, Präkrit **अहे**) in *i* übergegangen ist; in **अु** dagegen ist ursprüngliches *s* = *h* wieder abgeworfen worden, gerade wie im Pachtu.

Das Suffix der zweiten Person Plural **مُو** *mū* oder **مُه** *muh*, welches der äusseren Form nach jetzt ganz identisch ist mit dem Suffix der Ersten Person Plural, ist bereits sehr verstümmelt. Die ganze erste Sylbe des Sansk. Genit. Plural *yuṣ-mā-kam*, Zend *yūsmākem*, persisch **شما** ist abgeworfen, und bloss *mā* = *mū* (vgl. das griechische *ἑμύντωρ*) beibehalten.

Das Sindhi weist dagegen als Suffix der zweiten Person Plur. **व** *va* auf, Sanskrit **वस्**, Zend *vō*, Lateinisch *vos*, *vestri*.

Es ist schon bemerkt worden, dass die voranstehenden Suffixe nicht mit dem betreffenden Nomen, Verbum oder Partikel zusammengeschrieben, sondern selbstständig gesetzt werden. Eine Ausnahme macht nur das Suffix der dritten Person Singular und Plural **تری** *trē*, welches mit einigen Praefixen und Postfixen zu einem Wort verbunden wird. Diese Praefixe sind **پَر** *par*, auf, über; **تَر** *tar*, von, aus; mit dem Suffix der dritten Person verbunden **پَرِ** *prē*, über ihm, ihnen; **تَرِ** *trē* von ihm, ihnen, indem dabei das kurze *a* der Euphonie wegen ausgestossen wird. Das Postfix, mit

dem das Suffix der dritten Person verbunden wird, ist کښی *kīč*, in, vor dessen Anfügung das kurze *ē* verschwindet, als کښی *kīč*; in ihm, ihnen.

Mit dem Suffix der dritten Person findet sich so auch das Postfix ځنې *čine*, von, aus, wegen, nämlich ځنې *čine*, von ihm, ihnen. Was die Schreibweise von کښی und ځنې betrifft, so ist wohl darauf zu achten, dass bei der schwankenden Schreibweise des Paschtō, auch das einfache Postfix کښی sehr häufig کښی geschrieben wird; ebenso findet sich ځنې (auch Pronomen Indefinitum) sehr häufig ځنې geschrieben; der Zusammenhang kann dann allein über die Bedeutung der Form entscheiden. Es wäre aber (besonders in Drucken, die von Europäern besorgt werden) sehr zu wünschen, wenn eine gleichmässige Schreibweise eingehalten würde, um vielfachen Missverständnissen vorzubeugen.

Eine andere merkwürdige Verbindung mit dem Ablativ-Postfix څه (auch څ) ist ت *ti*, ein alter Ueberrest des Demonstrativ-Pronomens 𑂔, in der allein gebräuchlichen Form څه oder څا, von ihm (Person oder Sache); sie scheint bloss im Singular im Gebrauche zu sein: denn vom Plural ist mir noch kein Beispiel vorgekommen.

Ganz falsch ist, wenn Herr Raverty in § 136 behauptet, dass die drei Praepositionen ښ, ښ, ښ (letzteres ist aber Postfix) auch als demonstrative Fürwörter gebraucht werden; es fehlt eben durchweg am richtigen Verständniss der Sache, worüber sich nichts weiteres mehr sagen lässt.

Ebenso unrichtig ist, wenn Herr Raverty in § 135 den Satz aufstellt, dass die Pronomina suffixa zur Bildung der Zeiten der intransitiven und substantivischen, und mit Ausnahme der *u* vergangenen Zeiten, auch der transitiven Zeitwörter verwendet werden. Von der Bildung der Zeiten kann ohnediess gar nicht die Rede sein; aber auch die Personal-Endungen der Zeitwörter (von denen er offenbar reden will, aber den rechten Ausdruck nicht finden kann) greifen im Paschtō nicht auf die Pronomina suffixa zurück, wie ja der Augenschein lehrt; die Personal-Endungen der Zeitwörter finden vielmehr ihre einzige Erklärung im Präkrit und den von ihm abstammenden Dialecten, wie wir es später im Einzelnen auseinandersetzen werden.

11. Pronomina demonstrativa.

1. هَاهُ hayah, jener, jene, jenes; er, sie, es.

Singular.

Nom. هَاهُ hayah, com.

Genit. هَاهُ da hayah, masc.

هَاهُ da hiyah, fem.

هَاهُ da hiyah, „

Dat. etc. هَاهُ hayah tah, masc.

هَاهُ hiyah tah, fem.

oder:

هَاهُ, هَاهُ, هَاهُ var, var tah, var lah, var tarah

Instrum. هَاهُ hayah, masc.

هَاهُ hiyah, fem.

هَاهُ hiyah, „

Accus. هَاهُ hayah, com.

Ablat. هَاهُ lah hayah, masc.

هَاهُ lah hiyah, fem.

Plural.

Nom. هَاهُ hayah, com.

Genit. هَاهُ da hayah.

Dat. etc. هَاهُ hayah tah etc.

oder:

هَاهُ, هَاهُ, هَاهُ var, var tah, var lah, var tarah.

Instrum. هَاهُ hayah.

Accus. هَاهُ hayah.

Ablat. هَاهُ lah hayah.

2. دَیْهَ dayah, dieser, diese, dieses.

Ganz wie دَیْهَ wird auch دَیْهَ flektirt.

Singular.

Nom. دَیْهَ dayah, com.

Gen. دَیْهَ دا dayah, masc.

دَیْهَ | da diyeh, fem.

دَیْهَ | da diyē, „

Dat. etc. دَیْهَ تاه dayah tah, masc.

دَیْهَ تاه diyē tah, fem.

Instrum. دَیْهَ dayah, masc.

دَیْهَ | diyeh, fem.

دَیْهَ | diyē, „

Accus. دَیْهَ dayah, com.

Ablat. دَیْهَ لاه lah dayah, masc.

دَیْهَ لاه lah diyē, fem.

Plural

Nom. دَیْهَ dayah.

Genit. دَیْهَو da dayō.

Dat. etc. دَیْهَو تاه dayō tah etc.

Instrum. دَیْهَو dayō.

Accus. دَیْهَ dayah.

Ablat. دَیْهَو لاه lah dayō.

Die Etymologie dieser beiden Pronomina ist dunkel, so viel scheint jedoch über allen Zweifel erhaben, dass beide zusammengesetzt sind — ha-yah und da-yah. Merkwürdig ist, dass auch die Kafir-Sprache, ein uralter Präkrit-Dialect, ein Pronomen *siga*, jener, hat. Man könnte dadurch versucht sein, das ha in hayah = स (= सो = हो) zu nehmen und das y = k (denn das Pashtō غ

hat nichts mit dem arabischen Laute gemein) und es mit dem Sansk. कि vergleichen, wie Bopp, Vergl. Gram. § 394. 395 das lateinische hi-e erklärt hat. Im Hinblick auf die neueren Indischen Sprachen jedoch liesse sich h vielleicht besser als Adverb = Sansk. इह fassen, und jah = ka als Adjectiv-Affix, wörtlich: der da; ähnlich im Hindüstānī ۛۛ yeh, Sindhī ही hi = Sansk. इह. Ebenao liesse sich ۛۛ erklären, als zusammengesetzt aus त (cf. तच) und क.

Statt ۛۛ findet sich auch, besonders in der Poesie, abgekürzt ۛۛ jah, was aber für die Etymologie keinen weiteren Anhalt gewährt, da nur euphonische Abkürzung des Pronomens zu Grunde liegt.

Was die Declination von ۛۛ betrifft, so ist es unerwiesen, wenn Herr Raverty § 111 behauptet, dass die Form ۛۛ hayō auch für den Nominativ Plural gebraucht werde. In der ersten Auflage seiner Grammatik hatte er nur ۛۛ hayō als Nominativ Plural aufgestellt und dabei bemerkt, dass der Nominativ Singular auch manchmal für den Plural gebraucht werde; in der zweiten Auflage hat er zwar ۛۛ aus dem Paradigma selbst gestrichen, aber, um seinen früheren Grundirrtum noch einigermaßen zu verdecken, es doch nicht unterlassen können, zu bemerken, dass „gelegentlich“ auch die flectirte Form für den Nominativ Plural gebraucht werde. In der zweiten Auflage ist das anrühige ۛۛ nur auf ein einziges Beispiel beschränkt; aber da das Publicum nicht immer Gelegenheit hat, die Original-Handschriften zu vergleichen (da er sich überdies gar keine Mühe genommen hat, nur annähernd den Ort eines Citats anzugeben), so lässt sich darauf nicht mit Sicherheit bauen. Ich habe darüber unter allen afghänischen Stämmen, deren Vertreter mir in Peshawer zugänglich waren, nachgeforscht, aber immer die bestimmteste Antwort erhalten, dass nur ۛۛ im Nominativ Plural gebraucht werde, und ich kann noch hinzufügen, dass, soweit meine eigene Paschtu-Lectüre reicht, ich niemals ۛۛ für den Nominativ Plural angewendet gefunden habe. Ich fordere daher Herrn

Raverty auf, seinen Satz durch unverdächtige Citate (mit Angabe des Ortes der Handschrift) zu belogen. Ebensowenig ist mir die Form *خُغْوِي* *huyōe* jemals zu Gesicht gekommen; das gleiche gilt auch von der Aussprache *خُغُو* *huyō*, die ich nie gehört habe. So viel ich mich erinnern kann, führt Herr Raverty selbst kein einziges Citat mit der Form *خُغْوِي* *huyōe* an; wenn aber, so sollte es zuvor erhärtet werden.

Neben *خُغُو* und *خُغُو* gebraucht das Paštō noch zwei weitere Demonstrativ-Fürwörter:

3. *لَا دَا*, dieser, diese, dieses,
auf etwas nahe liegendes hinweisend.

Singular.

Nom. *لَا دَا*.

Genit. *دَا دَا* *da dah*, *دَا دِي* oder *دَا دَا* *da dē* oder *da de*.

Dativ *دَا دَا* *dah tah*, *دَا دِي* *dē tah*.

Instrum. *دَا dah*, *دِي dē*.

Accus. *لَا da*.

Ablat. *دَا لَاه دَا* *lah dah*, *دَا لَاه دَا* *lah dē*.

Plural.

Nom. *لَا دَا*.

Genit. *دَا دَا* *da dēō*, *دَا دِي* *da dēvō*, *دَا دَا* *da dē*.

Dativ *دَا دَا* *dēō tah*, *دَا دِي* *dēvō tah*, *dē tah*.

Instrum. *دَا dēō*, *دَا dēvō*, *دَا dē*.

Accus. *لَا dā*.

Ablat. *دَا لَاه دَا* *lah dēō*, *dēvō*, *dē*.

Ueber die Declination dieses Pronomens ist folgendes zu bemerken. Steht *لَا* absolut, so wird im Formativ Singular für das Masculinum *دَا dah* gesetzt, z. B. *لَا دَا دَا* *lah dah qalam*,

seine Feder; für das Femininum dagegen دی, z. B. دی قلم da dē qalam, ihre Feder. Ist das Demonstrativ dagegen mit einem Substantiv verbunden, so wird ohne Unterschied des Geschlechtes im Formativ Singular دی da gebraucht, z. B. دی سړی da dē saʔI dieses Menschen, دی ښځه da dē ʒeðe dieses Weibes.

دا bleibt jedoch auch sehr häufig im Formativ Singular und Plural unverändert, z. B. په دا سبب aus diesem Grunde; دا ورځو کېږي in diesen Tagen, Rav. Gulshan-i-Rōh p. 27.

4. دی dai, jener, jene, jenes,
auf etwas Entfernteres hinweisend.

Singular.

Nom.	دی dai.
Genit.	د دی da dai.
Dativ	ته دی dai tah.
Instrum.	دی dal.
Accus.	دی dai.
Ablat.	له دی lah dai.

Plural.

Nom.	دوی dūI.
Genit.	د دوی da dūI; د دوی da dūIō.
Dativ	ته دوی dūI tah; dūIō tah.
Instrum.	دوی dūI, dūIō.
Accus.	دوی dūI.
Ablat.	له دوی lah dūI, dūIō.

Herr Raverty sagt in § 115, dass دا das Femininum von دی sei; mir ist eine solche Femininform nicht vorgekommen, und

das Ganze scheint mir auf einer Verwechslung mit dem Demonstrativ *da* zu beruhen; die obliquen Casus von *دَی* lauten auch nicht *da* noch *دی*, wie Herr Raverty angibt, sondern *دَی* *da* bleibt im Singular durchaus unverändert. Die Unterscheidung von *دَی* *da* und *دی* *de* im Singular Formativ fällt wegen der Gleichheit der Schreibweise allerdings nicht in die Augen (da die Afghänen fast durchaus unpunctirt schreiben) wohl aber in die Ohren.

Beide Demonstrativa, *da* und *دَی* scheinen aus derselben ursprünglichen Wurzel *ت* entstanden, und erst im Sprachgebrauch des Paßtö in zwei besondere Pronomina zerlegt worden zu sein; *دَی* liesse sich noch näher mit dem Sansk. *त्य* vergleichen, mit dem Bopp das deutsche der, die, das, zusammenstellt.

Es finden sich auch noch zwei emphatische Demonstrativa *hāyah*, dieser da, und *vōyah*, jener da, im Gebrauch.

5. *hāyah* jener, jene, jenes da.

Singular.

Nom. *hāyah*.

Formativ *hā*.

6. *vōyah*, jener, jene, jenes da.

Singular.

Nom. *vōyah*.

Formativ *vō*.

Ob sie auch im Plural vorkommen, ist noch nicht nachgewiesen.

Beide Demonstrative sind offenbar aus *hā* und *vō* und dem emphatischen *yah* (Hindüstānī *hā*, Sindhī *hī* = Sansk. *इह* hier) zusammengesetzt; *hā* erinnert an das Hindüstānī *ya* *yah*, Sindhī *ही*, Paßtö *ha-yah*; und *vō* an das Hindüstānī *vā* *voh*, Sindhī *ह* *hā* (von einer im Sanskrit nicht mehr gebräuchlichen Basis *sva*, vergl. Bopp § 341).

III. Das Relativ-Pronomen.

Das Paštō hat nur Ein Relativum, چه čeh, entsprechend dem NeuPersischen که, welches ebenfalls gebraucht wird. Es ist keinerlei Flexion unterworfen, so wenig als das persische که, und zeigt die Relation nur an, welche durch ein nachfolgendes Pronomen näher fixirt werden muss, gerade wie das hebräische אשר, z. B. Rav. Gulšān-i-Rōh p. 14:

چه عزت د عالمونیه کبھی نہ وی
 قعد ملک فسق و فساد شی

Worin (wörtlich: welches — Ehre der Gelehrten in ihm [کبھی mit dem Suffix der dritten Person] nicht wird) keine Ehre der Gelehrten wird, jenes Reich wird Schlechtigkeit und Aufruhr, d. h. das Reich, in welchem den Gelehrten keine Ehre erwiesen wird, verfällt in Schlechtigkeit und Aufruhr.

Das Nähere über seine Construction gehört in die Syntax.

Etymologisch entspricht چه dem Sansk. Relativ य, welches im Prākrit जो, Sindhi und Hindūstānī ebenfalls jō lautet. Nicht zu verwechseln mit dem Relativum چه (wie Herr Raverty in zweien seiner Citate § 128 gethan hat) ist das Adverb چه, welches, ähnlich dem persischen که, wann, da, weil bedeutet, und deshalb auch keiner näheren Definition durch ein nachfolgendes Pronomen bedarf. Vergl. das Paštō-Citat in § 128:

تہ ہوی بوسی بہ خہ صبوری کیم
 چه آخست شی لہ جہان نصیب درو

welches Herr Raverty übersetzt:

Mit Einem Kusse nur, wie soll ich zufrieden sein,
 Da von der Welt das Glück nur stufenweise erlangt wird.

Die Uebersetzung widerspricht sich jedoch direct; denn خہ ist hier nicht in fragendem Sinne gebraucht, sondern in allgemeinem, etwas, ein wenig. Es sollte daher heissen:

„Mit einem Kusse will ich mich schon etwas gedulden.
 Da man von der Welt sein Loos nur stufenweise erringt.“

Herr Raverty sieht aber wunderbarer Weise nicht ein, dass چ hier nicht ein Relativ, sondern ein Adverb ist.

IV. Das Reflexiv-Adjectiv خیل xpal, selbst, eigen;
suus, sua, suum.

Das Paštō hat nur ein Reflexiv-Adjectiv, das man auch Pronomen possessivum der dritten Person nennen könnte, خیل xpal, welches seiner Ableitung nach ganz dem persischen خود entspricht (mit Uebergang von ر in پ, und د in ل). Seine Declination ist ganz regelmässig.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	خیل xpal.	خیله xpālāh.
Formativ	خیل xpal.	خیلی xpālē.

Plural.

Nom.	خیل xpal.	خیلی xpālē.
Formativ	خیلو xpālō.	خیلو xpālō.

Adverbialiter wird خیل پاخپاله paxpalāh (oder auch خیله ge-
schrieben) gebraucht: suā sponte, oder propriā personā.

Um ein eigentliches Pronomen reflexivum auszudrücken, ge-
braucht man ein Wort wie خان Seele etc., wie im Hebräischen
עצ, mit oder ohne خیل, z. B. seiner selbst wegen د خیل خان
da xpal dān dapārah.

V. Fragende Fürwörter.

1. خوک jōk, wer, welcher, welche?

Dieses Interrogativum wird nur substantivisch, nicht ad-
jectivisch gebraucht, und bezieht sich nur auf Personen. Es
ist generis com. und bezeichnet den Singular und Plural zu-
gleich.

Singular und Plural.

Nom.	خوک jōk.
Formativ	خا čā.

Der Ursprung dieses Pronomens kann kaum zweifelhaft sein; es ist die Sanskrit-Basis क, welche im Paschtu, wie auch sonst in ८ verwandelt worden ist. Das ursprüngliche a ist im Paschtu in ö gedehnt worden, im Hindüstāni in au, نُونِ kann (= Sansk. कम्). Das finale k (tō-k), welches im Formativ wieder abgeworfen wird, scheint mir auf die Sanskritform kat, mit dem Affix चित् = कश्चित् hinzuweisen, womit übereinstimmt, dass شَوَك şōk im Paschtu auch „irgend Einer“, wie das Sansk. कश्चित् bedeutet. Das finale त wird schon im Prākṛit abgeworfen (कदिचि) und das nun finale च ist im Paschtu umgekehrt in einen Gutturalen übergegangen, mit Elision von medialem d.

2. څه jah, was?

Als zweites fragendes Fürwort wird څه jah gebraucht, das sich aber nur auf Sachen, nie auf Personen bezieht; es wird sowohl substantivisch als adjectivisch angewendet.

Singular und Plural.

Nom. څه jah.

Formativ څه jah.

Seinem Ursprunge nach ist es identisch mit dem Hindüstāni کیا kiya, Sindhi छा chā, Sansk. किम्.

3. كوم kōm und کم kam, welcher, welche, welches.

کوم und کم sind interrogative Adjectiva, die sich auf Personen und Sachen beziehen. Ihre Declination ist ganz regelmässig.

Singular.

Masc.

Fem.

Nom. كوم kōm; کم kam. کومه kōmah; کامه kamah.

Formativ كوم kōm; کم kam. کومې kōmē; کامې kamē.

Plural.

Nom. كوم kōm; کم kam. کومې kōmē; کامې kamē.

Formativ کومو kōmō; کامو kamō. کومو kōmō; کامو kamō.

Etymologisch entspricht **کَم** (denn **کوم** *kōm* ist nur eine verdampfte Aussprache von **کَم**) dem Hindustāni **कम**, Sansk. Accus. **कम्**.

4. **کَم یو** *kamyau*, welcher, welche, welches?

Dieses Interrogativ, zusammengesetzt aus dem voranstehenden **کَم** und **یو**, Einer, wird absolut (nicht adjectivisch) gebraucht, und bezieht sich auf Personen und Sachen. Der Natur seiner Zusammensetzung nach wird es nur im Singular gebraucht.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	کَم یو <i>kam yau</i>	کَمه یوه <i>kamē yauāh</i>
Formativ	کَم یوه <i>kam yauah</i>	کَمی یوی <i>kamē yauē</i>

5. **کَو** *kwō* wie viel? wie viele?

کَو bleibt unverändert in genere, numero et casu. Es ist aus dem Sansk. **कियन्** abgeleitet (lateinisch *quot*), pers. **چند**, Hindustāni **کیتا** *kitta* oder **کیتنا** *kitnā*.

6. **کَو ی** *kwō y* oder *kwō ā*, Wie viel?

کَو ی *kwō y* bleibt durchweg unverändert wie **کَو**; es ist zusammengesetzt aus **کَو** und **ی** *ye, ā* (ursprüngliche Negativ-Partikel, vergl. das Hindustāni *kit-nā*, und Bopp § 398).

7. **کومبره** *kōmbarah*, wie viel.

کومبره *kōmbarah*, contrahirt **کومره** *kōmrāh*, ist ebenfalls undeclinirbar und geschlechtslos. Es ist zusammengesetzt aus **کَو** und **بره** *barah* (Plural von **بار** = **वार** mal, und eingeschobenem euphonischem *my* und bedeutet ursprünglich: Wie viel mal?

Das Correlativum zu den 3 letzten Interrogativen ist: **کومبره** *kōmbarāh*, so viel, contrahirt auch **کومره** *kōmrāh*; auch die Form **داهومبره** *dahōmbarāh* ist im Gebrauch.

Ein näheres Correlativ ist *دَغومبره* dayūmbarah so viel (engl.: this much).

VI. Unbestimmte Fürwörter.

Das Paṣṣō besitzt eine bedeutende Anzahl unbestimmter Fürwörter, da auch einige der voranstehenden Interrogativen als Indefinita gebraucht werden.

1. *شَوّ* šōk irgend einer, eine, eines.

شَوّ wird gewöhnlich nur auf Personen bezogen, doch hier und da auch auf Sachen; es kann absolut stehen, oder auch adjectivisch mit einem Nomen in Verbindung treten, z. B. *شَوّ* *اَغْلَى تَى* irgend jemand ist gekommen; *شَوّ حَزَقَى* irgend ein Mensch. Seine Flexion ist dieselbe, wie die des Interrogativums.

2. *شَه* šah irgend einer, irgend etwas, einige.

شَه wird ebenfalls auch als Indefinitum gebraucht, und bezieht sich zwar gewöhnlich nur auf Sachen, kann jedoch auch auf Personen angewendet werden, es wird absolut gesetzt oder auch adjectivisch mit einem Nomen verbunden, z. B. *شَه* *آرَبَدَلَى تَى* hast du Etwas gehört? *شَه* *وَلَى* einige Bäume; *شَه* *سِرَى* einige Menschen. Rav. Gulīau-i-Rōh p. 16: Einige von ihnen wurden von ihm getödtet.

3. *شَوّ* šō, irgend einer, irgend welche, einige.

شَوّ als Indefinitum wird gewöhnlich mit einem Nomen verbunden, z. B. *شَوّ مَرَد* irgend ein Mann. Wiederholt *شَوّ* *شَوّ* *شَوّ* *شَوّ* verschieden, mannigfach.

Es entspricht dem Hindūstān *कोणी* kōī (mit dem emphatischen *ی*) *को* kō.

4. *شَوّ* šine (oder *شَوّ* geschrieben), einige.

شَوّ wird nur mit einer Pluralbedeutung gebraucht, ohne Unterschied des Geschlechtes. Im Formativ Plural lautet es *شَوّ* šinō

(oder ذَنُو). Er ist von dem Sansk. कियत् (= कियन्त्) abgeleitet, persisch چَند.

Gleichbedeutend mit حِينِي qinī (mit dem emphatischen i, wie ich glaube), jedoch mit dem Unterschiede, dass حِينِي qinī im Formativ Plural unverändert bleibt, während, wie bemerkt, حِين im Formativ Plural حِينُو lautet; z. B. Ablativ: لَهُ حِينُو, dagegen اَمَ حِينِي Gulistan p. 3 (Handschrift).

Raverty's Paradigma § 125 ist daher zu berichtigen; حِين wird wohl auch حِينِي qinī geschrieben, allein es muss nichts destoweniger qinī gelesen werden (nicht qinī), wenn es flectirt werden soll.

5. فُلَانِي fulānī oder پُلَانِي pulānī,

irgend einer, ein so und so.

Dieses Indefinitum ist arabischen Ursprunges; es wird auch aus Unwissenheit häufig fulānī oder pulānī gesprochen. Das Femininum lautet fulanā, pulanā; Masculinum und Femininum werden regelmässig nach ihren resp. Endungen flectirt.

Neben den Vorstehenden gebraucht das Paschtō noch eine Anzahl zusammengesetzter Indefinita. Diese sind:

har tok wer immer, jeder; fem. هَرَاهِ خَوَكِ harāh xōk.

Formativ masc. هَرَاهِ خَوَكِ har ēā; fem. هَرَاهِ خَوَكِ har ēā.

har yan jeder einzelne, jeder; fem. هَرَاهِ يَوَاهِ harāh yauāh.

Formativ masc. هَرَاهِ يَوَاهِ har yauāh; fem. هَرَاهِ يَوَاهِ har ē yauāh.

kam yau irgend welcher (wie das Interrogativ كَم يَو flectirt).

har tah was immer, alles.

har tō wie viel immer.

har tō einige; z. B. يَو خَو تَنَه einige Leute Rav. Gulistan-i-Rōh p. 172.

کوم شوک kōm šōk irgend einer.

بېل شوک bəi šōk jemand anders; irgend ein anderer (Sing.).

نور شوک nūr šōk einige andere (Plur.).

بېل شېه bəi šəh Etwas anderes (Sing.).

نور شېه nūr šəh einige andere (Sachen; Plur.).

هیڅوک hišōk Niemand.

So weit uns nun unsere bisherige Untersuchung geführt hat, haben wir die Ursprünge des Paštō in den Prākrit-Sprachen Indiens mit ziemlicher Sicherheit nachweisen können, obschon es an engen Berührungspuncten mit den Irānischen Sprachen nicht fehlt; diess wird aber noch weit mehr der Fall sein, wenn wir das Paštō-Verbum einer eingehenden Untersuchung unterwerfen werden, wo es sich dann aufs unzweifelhafteste herausstellen wird, dass es nur aus den Indischen Sprachen heraus seine rechte Belenchtung erhalten kann und dass es mit seiner ganzen Flexion und Construction sich aufs engste an die Indus-Sprachen anschliesst.

Jüdische Grabsteine aus Aden ¹⁾.

Von

Prof. Dr. M. A. Levy.

In dem Hefte der Photographien hinarischer Inschriften, welche Colonel-Lieutenant Playfair zusammengestellt und die wir mit dem Commentar von Oslander in dieser Zeitschrift (Bd. XIX u. XX) veröffentlicht haben, befindet sich auf der letzten Seite eine Photographie, welche bezeichnet ist: „Jewish tomb stone found at Aden, in the possession of Captain R. L. Playfair. Size 17½ inches by 15 inches.“ Es folgt darauf eine Uebersetzung in englischer Sprache (ohne hebräische Umschrift), welche in vielen Punkten das Richtige trifft, in andern jedoch von der Wahrheit abirrt. Die leicht lesbare Schrift des Steines lautet in der jetzt üblichen hebräischen Quadratschrift:

נאספה [ב] בית זילסה האשה
 חוקיה הצנועה הצדקה
 החסידה ששאה הסב בת
 חוקן החסיד הננו הסוב
 הורא שמים דוד ריה
 יום יב לחורש אב שנה
 כח לשמרה

„Versammelt in ihr ewiges Haus wurde die Greisin, die kensche, fromme, liebevolle Maschta (ihre Ruhe sei in Ehren!), Tochter des frommen, demuthsvollen, guten, gottesfürchtigen Greises David (der Geist des Herrn leitet ihn!) am 12ten Tage des Monats Ab, im Jahre 29 der Contrakte.“

Der Anfang ist in der Photographie nicht ganz deutlich, daher Herr Playfair auch vermuthet: „it may read: enter ye“, doch ist an der von uns gegebenen Lesung nicht zu zweifeln, da auch andere jüdische Grabsteine, welche man zu Aden gefunden hat (s. weiter unten), in gleicher Weise beginnen. Nach eben denselben haben wir auch vor בית ein ל ergänzt, das ganz gut dem Sinne nach und in den Raum zwischen נאספה und בית paßt, aber in

1) S. die beiliegende Lithographie.

Jüdische Grabinschrift aus Aden.

נא עפה בית עולמה האשה
 הדקונה הצנועה הצדקת
 החסידה משהא אלמכ בת
 הדקו החסיד העניו הטוב
 הידא שמים דויד לית
 יום יכ לחורש אב שנת
 כ"ט לשטרות

bei den Juden Jemens Eingang gefunden und sie rechnen noch heute nach derselben ¹⁾, während an andern Orten schon früher dieselbe mit der nach der Schöpfung vertauscht worden ist. Wahrscheinlich haben die Juden diese Zeitrechnung bei ihrer Einwanderung in Jemen schon mitgebracht, obgleich auch die Möglichkeit vorhanden, dass sie dieselbe in früher Zeit von den Landesbewohnern, zur Zeit, als noch Himjaren die Herrschaft führten, angenommen ²⁾ und sie dann noch beibehalten hätten, als diese die muhammedanische einführten, weil man religiöse Skrupel gegen den Gebrauch „nach der Flucht des Propheten Muhammed“ hegte und auch sonst drückende Gesetze die Juden von den übrigen Landesbewohnern bis zum heutigen Tage fern hielten ³⁾.

Diassora zählt man nur nach griechischen Königen⁴⁾, d. h. nach alexandrischer Aera (vgl. auch Jabamoth fol. 91, b, Oltin 80, a). Sie wird ספירה genannt, weil man in allen Contracten sich ihrer bediente, und scheint es, als wenn diese Aera bei den morgenländischen Juden und in Aegypten noch lange in Gebrauch geblieben wäre, nachdem die abendländischen statt ihrer die nach der Schöpfung der Welt angenommen hätten. Es bedurfte daher der ganzen Autorität berühmter Rabbinen, z. B. eines David ben Simra (Anfang des 16ten Jahrhunderts), um diese letztere auch in Aegypten einzuführen, s. dessen Rechtsgesetzen ed. Livorno No. 94 und Grätz, Geschichte der Juden IX, S. 24.

1) S. Sapir a. a. O. (der Reisebeschreibung) S. 61, b. fg. In Ehepakten, Scheidebriefen und selbst in den Kalendern der jemenitischen Juden ward diese Aera die allein herrschende. Im J. 1859, als Sapir in Jemen sich aufhielt, schrieb man 2170 der Contracte (2170—311 = 1859); auch in Malabar will der genannte Reisende diese Zählung bei den Juden noch heute vorgefunden haben.

2) Auf den bis jetzt bekannt gewordenen himjarischen Denkmälern treffen wir eine Datirung in bestimmten Zahlen an zwei Stellen, bei Fresaul (Journal asiatique, Sept. 1845, no. 1 (= Crutendani III) und am Schlusse der Inschr. von Ilm Ghorabi, welche, nach der Ansicht einzelner Gelehrten, die alexandrische Aera bezeichnen soll. Vgl. Reinoud; Mémotre sur le commencement et la fin du royaume de la Mésoie etc. p. 73.

3) Ausführlich spricht darüber Sapir an vielen Stellen seines Werkes. Es ist, nach den vielen Beweisen, welche dort von der gedrückten Lage der Juden in Jemen gegeben worden; auch nicht zu verwundern, wenn diese den übrigen Landesbewohnern an Unkenntnis der früher in Jemen herrschenden Schrift und Sprache nicht nachstehen. So erzählt Sapir (a. a. O. p. 103, 6): „Als wir bei einer Ruinenstätte (in der Nähe von Amrân) vorüberkamen, wurde ich aufmerksam gemacht, dass an diesem Orte vor einem Jahre im Schoosse der Erde beim Graben oberne Tafeln aufgefunden worden, bedeckt mit einer unbekannten Schrift und Sprache, und befanden sich auf diesen Tafeln Bilder von verschiedenen Thieren, die, wie es scheint, mit frühern Götzenbildern in Verbindung gestanden haben. Man hat diese Monumente verschlagen und zu Geräthen das Erz verwendet. Meine Bemühungen noch etwas von den Ueberresten zu retten, oder doch die eine oder die andere Tafel unversehrt anzutreffen, waren bei dem grossen Eifer der Juden die Zeichen des Götzenbildens zu vernichten vergeblich.“

Man besuchte, dem gerade an derselben Stätte, an Amrân, die inselsten der kürzlich veröffentlichten inschriftlichen himjarischen Denkmäler (bronzenne Totentafeln) gefunden worden sind. Ohne Zweifel war hier ein grosser Tempel der Hauptgöttheit der Himjaren und gewiss ist die Hoffnung noch weitere Reste desselben bei gründlicher Nachgrabung zu finden, keine sitole.

So viel jedoch steht fest, dass Tausend bei der Bezeichnung der Aera auf unserm Stein fortgelassen worden, dass demnach 1029 nach selencidischer Aera als die Zeit des Todes der Maschta gemeint sei, d. i. also 717 (718) u. Chr. ¹⁾. Mit diesem Datum stimmt auch ganz gut Sprache und Schrift des Steines. Jene ist ganz reines Hebräisch, und, wenn man von den Eulogien absieht, die indessen schon früh bei den Juden in Gebrauch gewesen sein müssen ²⁾, frei von allen rabbinischen Ausdrücken, bis auf das יִרְאָה עֲלֵיכֶם „Gottesfürchtig“, welches עֲלֵיכֶם = Gott aber auch schon in der Mischnah sich findet. — Die Schrift bietet nichts Auffallendes, nachdem wir in der neuesten Zeit durch so viele andere Monumente in hebräischer Quadratschrift mit dieser mehr vertraut geworden sind.

Eine ziemliche Aehnlichkeit zeigt die Schrift unsers Grabsteins mit der des Bibel-Mscr. aus Odessa vom J. 916, aus dem wir in dieser Zeitschr. (IX, 478) ein Alphabet gegeben haben. Am nächsten läge freilich die Vergleichung mit einem hebr. Grabstein aus der Krim vom J. 719 (s. Chwolson a. a. O. Taf. VI, no. 3); wenn diese jedoch keine sehr treffende ist, so ist zu bedenken, dass es bei paläographischen Untersuchungen immer misslich ist, Monumente ganz verschiedener Herkunft miteinander zu vergleichen. — Uebrigens glauben wir, dass der Stein, dessen photographischen Abdruck wir hier mitgetheilt haben, unter diejenigen gehört, welche das britische Museum besitzt. Wir finden nämlich bei Madden: *history of the Jewish coinage* (London 1864) p. 318 bei der Untersuchung über die alt-hebräische Schrift auch aufgeführt: „The inscriptions on the sepulchral stones from Aden, now in the British Museum“. Es heisst dann weiter: „these are four in number, of which two are dated, one A. D. 717—718, and the other A. D. 916—917. It is remarkable that the forms of | (Waw), T, † (Sain) and ‡ (Nun) correspond closely with these on the earthen bowls found at Babylon ³⁾. The peculiar letter 𐤀 on the later of these monuments, for Aleph, seems to be of Himyaritic or Ethiopic origin“. Das Alphabet, das Herr Madden auf seiner Schrifttafel aus der Inschrift des Grabsteins vom J. 717—718 gegeben hat, stimmt ganz zu den Formen unseres Steines, und scheint also wohl dieser später der Sammlung des britischen Museum's übergeben worden zu sein ⁴⁾.

1) Dass die Ansicht Playfair's (a. a. O.) „It is doubtful whether the year is 49 or 29, if the latter it would correspond with B. C. 302 as Alexander threatened Jerusalem about B. C. 331“ abzuweisen sei, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Wir finden auch noch sonst in Manuscripten der Juden diese Art der Abkürzung nach selencidischer Aera, z. B. in dem Catalog der hebr. und samaritan. Mscr. (Paris 1866) no. 103.

2) S. Chwolson: Achtzehn hebräische Grabchriften aus der Krim, S. 88.

3) Es sind dies dieselben, über welche wir ausführlich in dieser Zeitschrift (IX, 465) gehandelt haben. Vgl. auch die dort gegebene Schrifttafel.

4) Auch Dr. Löw's berichtet über die Aden-Steine des brit. Mus. in der bereits angeführten Zeitschr. *Litton* no. 6, p. 90. Ausser der Eigenthümlich-

Es sei uns noch gestattet auf noch andere in Aden gefundene hebr. Grabsteine die Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift zu lenken. Der mehrmals genannte Reisende Sapir hat in dem vorjährigen Jahrgang der hebr. Zeitschrift „Lithanon“ (no. 4) die Umschrift von zehn Grabinschriften, welche er auf Steinen in Aden gesehen, veröffentlicht. Die meisten (sechs an der Zahl) datiren vom J. 28 der Contrakte, sind also aus demselben Jahre mit unserm Steine, die andern datiren vom J. 1, 20, 29 und 69; bei allen fehlt die Bezeichnung der Tausend. Die meisten beginnen: נאמן לבית צדק oder mit der entsprechenden Femininalform bei einem Weibe; bei zweien steht noch voran: ברוך רצון האמת „geopriesen sei der wahrhafte Richter“. Ausser den zwei vorher erwähnten Eulogien finden sich noch: ויחי עדן בן זלָו oder ששחו: זכרו בן זלָו „seine Ruhe oder seine Seele im Paradies“, זכרו בן זלָו „sein Andenken zur Auferstehung“¹⁾ und זכרו בן זלָו „sein Andenken sei zum Segen“.

Die Epithem der Verstorbenen und deren Vater hatten sich ungefähr in der Sphäre der untern Steine, übertriebene Lobeserhebungen sind nicht wahrzunehmen. Die Namen der Männer sind meistens die unter den übrigen Juden gebräuchlichen biblischen, wenn auch hin und wieder arabisirt. Der Name שִׁינָה findet sich auf dem Grabstein no. 10, soll aber im innern des Landes sich nicht weiter finden (vgl. Sapir in der Zeitschr. Lithanon no. 7, p. 123). Die weiblichen Elgekommenen auf den Grabsteinen sind zum

Theil arabisch, z. B. no. 5: תאבא „Taube“, no. 7: לוֹלוּ (لولو) „margarita“, no. 10: הכינה „Schöne“ neben den biblischen שִׁידָה no. 6 und הנזלה no. 8.

Wir wünschen durch diese Zeilen die Anregung gegeben zu haben, dass auch die andern Steine aus Aden in getreuer Abschrift bald ans Licht treten möchten.

Bei einzelner Forman, wird bemerkt, dass einer der Steine das Datum hätte אחרכה לשטרות. Wie das mit der Nachricht von Mäddän „we are dated“ stimmt, weiss ich nicht zu sagen, denn die gegebenen Daten vom J. 719 und 916 stimmen nicht mit אחרכה, das doch wohl 1628 (= 1316 u. Chr.) bedeuten soll.

1) Vielleicht stand auf dem Steine זכרון „sein Andenken zum Segen und zur Auferstehung“.

Bemerkungen über A. Mordtmann's Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden.

(Ztschr. Bd. XIX, S. 373 ff.)

Von

B. Dorn.

In Bezug auf Hrn. Dr. Mordtmann's in der Ueberschrift genannte Abhandlung beschränke ich mich vorläufig auf nur einige Gegenbemerkungen von meiner Seite.

S. 382. „Nun kennen die Neuperser — vollständig genügen.“

1. Wen versteht Hr. M. unter Neuperser? Auch die Verfasser der Pehlewy-Schriften und alle muhammedanischen Schriftsteller, Hamsa Isfahany, Tabary, Masudy, Abu Hanifa u. s. w.?

2. Weiss Hr. M. nicht, dass das griechische und syrische Alphabet kein چ besitzt und letzteres je nach Erforderniss durch ζ oder t wiedergegeben wird? Die Armenier, wie mich ein gelehrter Kenner der Sprache versichert, schreiben چمانسپ und nicht زامانسپ. Hr. M. wird sich voraussichtlich und hoffentlich wohl hüten, bei der Transcription anderer Namen die armenische, griechische und syrische Orthographie vorzuziehen, z. B. Schahpah, *Šaršas* = سروجی, 1001 = قوج u. s. w.

3. Arabische, persische, türkische u. a. Schriftsteller, so wie Hr. M. selbst, schreiben Firuz *فیروز* (od. *فروز*). Warum liest Hr. M. auf den Münzen Piradsch und nimmt nicht an, dass das Schluss - c ein s ist: *Περσόςης*, *Περσόςης*, (vgl. 1004) u. s. w.?

4. Für Hrn. M.'s jedenfalls unrichtiges زامانسپ habe ich mich nirgends entschieden, sondern blos zugegeben, dass man auch so lesen könne.¹⁾

1) Vergl. Mém. asiat. T. III, S. 296 u. 306 Anm. 9).

5. Dass das 𐭪 (𐭪) in *bu* Dscham bisweilen getrennt erscheint, ist für Kenner des Pehlew- Alphabets kein Beweis, dass es durchaus ein *x* ist. Hr. M. sollte wohl wissen, dass wenn *buc* stünde, 𐭪𐭥 gelesen werden müsste.

6. Hr. M. hält sich ad libitum an die ausländischen Schriftsteller und die Neuperser. Er schreibt z. B. immer noch 𐭠𐭣𐭥, obgleich auf den Münzen 𐭠𐭣𐭥 steht, wie auch die Syrer schreiben. Vergl. in Ramsa I-fabany ed. Gottwaldt S. 56: 𐭠𐭣𐭥. Hier hält er sich zum Theil an die Neuperser: 𐭠𐭣𐭥, weil ihm die Geltung des Pehlewy 𐭠𐭣𐭥 nicht klar ist.


Ich muss daran zweifeln, dass Hr. Moritzmann mit den von ihm angeführten Schriftstellern so genau bekannt ist, als er es glauben lassen möchte. Ueber seine, glimpflich gesagt, Nichtbeachtung der bezüglichen Geltung der Buchstaben des Pehlowy, armenischen und griechischen Alphabets ist wohl kein Wort zu verlieren.

S. 387. „Ist denn aber der Wissenschaft – bedeutet.“

1. Wer hat den „König der Könige von Iran“ zum K. d. K. „Azeran“ degradieren wollen?

2. Ich hatte da, wo ich von der Zweckmäßigkeit einer Zusammenstellung aller der Abkürzungen, welche bloß eine oder zwei Deutungen als Ortsnamen zulassen, spreche, gesagt¹⁾, „so außer Dis u. s. w. Achmatana, nach Hrn. v. Bartholomäi's Deutung etwa der Hannöner (Münzmeister)? u. s. w.“ Ist das nicht deutlich genug? Damals als ich das sagte, war ich ja noch für die Ortsnamen.

S. 389. „Er kommt also auf den Gedanken — aufzuhalten.“

Es bezieht sich dies wahrscheinlich auf die Bemerkung²⁾, wo ich sagte: „Dagegen lässt sich das Wort **۱۰۰۰**, in welchem M. (Zeitschrift VIII, S. 23, 44, Taf. IV, No. 51) die Stadt Zuzen finden zu können glaubt, auch  sassanidisch lesen, was in der Sprache des Zend und im Pehlewy eine Silbermünze von 48 Gran bedeutet.“ Ich sage das noch in diesem Augenblick. Hätte ich darin eine Werthbestimmung gesucht, so würde ich ja nur dem Vorgange Hrn. M.'s gefolgt sein, welcher (Bd. VIII, S. 48, No. 64) rasi³⁾ für „recht, richtig“ d. i. vollständig erklärt, was auf einer Goldmünze nicht zu stehen brauchte, weil gute Waare sich selbst lobt (S. 49 No. 69). Ich hatte also gar keine Zumuthung an den gesunden Menschenverstand gemacht und weies aus eigener Erfahrung, dass die heutigen Perser — zum wenigsten die, welche de bonne foi sind — denselben wenigstens bis zu einem solchen Grade besitzen, dass sie Niemanden eine Meinungsäusserung aufbürden, die er nicht gethan hat.

1) Vergl. Mat. ex. T. III, S. 472. 2) Ebd. S. 510 Anm. 2). 3) Dieser *استی* ist wohl der Vorgänger des berühmten auch auf Münzen vorkommenden Wahlspruches *Timur ist* *استی و زمستی*; v. Freuchen, Ballet, scient. T. I. S. 109.

S. 389. „Wollte ich — (S. 390) so angesehen.“

Ich stimme Hrn. M. ganz und gern bei, dass „wegen ungehörlicher Ungezeugenheiten“ bestraft werden muss, und namentlich wenn Jemand anstatt „Erzherzog von Oesterreich“ Ach (du Heber) Augustin lesen wollte. — Wenn aber ein Perser nach etwa 1500 Jahren, wo die Bedeutung der Inschrift schon verloren sein könnte, z. B. die Buchstaben A. A. versuchsweise und zum Behufe einer Erklärung anders läse als man sie gewöhnlich las, z. B. A(urens) A(ustriae) u. s. w., wenn er selbst noch eigene Bedenken hinzufügte und es sogar bedauerte, dass die gewöhnliche Lesung wegfallen soll¹⁾ und ihn Jemand dafür bestrafen wollte, so würde die Frage entstehen können, auf welcher Seite sich die Ungehörlichkeiten finden. Und wenn Jemand die eben so sicheren, sogar ganz ausgeschriebenen Legenden Artachschetr, Papaki und Dadburdschmatun: Maspai, Atschachan, Schatburmatan u. s. w. läse, was verdiente denn der?

Ähnlich geht es mit dem Worte Iran, welches ich (a. a. O. S. 615) auf einer Münze Chosrau II. als „Aderan“ für zweckmässiger hielt, aber in einer ganz anderen Verbindung und Stellung als der gewöhnlichen auf der Rückseite der Münzen, und dabei hinzufügte, dass wenn die Ligatur 𐎠𐎡𐎢 als ad nicht zulässig wäre, meine Erklärung wegfallen würde. „Und warum findet man nie 𐎠𐎡𐎢 geschrieben?“ fügte ich hinzu. Jetzt ersehe ich aus meinen Papieren, dass ich i. J. 1858 im East India House in London eine Münze gesehen habe, wo anstatt des gewöhnlichen 𐎠𐎡𐎢 (Iran) geradezu Aderan steht.

S. 391. „Ehe ich — (S. 392) unbekannte Grösse bleibt.“

Ich bedauere die grosse Mühe, welche sich Hr. M. gegeben hat, indem er sich beeilte, einen schwachen Punkt in der Stellung seines Gegners zu erfassen und sich da festzusetzen. Ueber die Vorderseite der Münze wären wir einig. Hr. M. giebt zu, dass er sich in der Jahrzahl geirrt habe.

Wenn aber Hr. M. hinzufügt, dass ich die auf der Rückseite befindliche Legende nicht vollständig übersetze, weil ich fühle, dass darin ein starkes Argument für seine Städtenamen liege, da ich doch bei folgenden Münzen Nr. 2, 5 u. 7 es gethan habe, so ist das eine so unrichtige Beschuldigung, dass ich sie nicht als von Hrn. M., sondern als von einem Manne, der im Nebel mit Stangen herumschlägt, ausgegangen betrachten kann. Am gedachten Orte²⁾ steht so:

1) Merw. 81 (mit vollständiger Legende).

2) Wasit a. 95.

3) Tebris a. 1136.

1) Vergl. *Msl. asiat.* T. III. S. 615. 2) Vergl. ebend.

7) Mesched u. 1240.

Die Elle, welche Hrn. M. angespornt hat, den schwachen Punkt zu erfassen, hat ihn vergessen lassen, dass dasselbe Wort مرود sich auch bei Olshausen (S. 51. u. 55) findet, welcher es durch Merwan wiedergibt und hinzufügt, dass man da auch den persischen Stadtnamen Merw lesen könnte. Ich habe nichts anderes gesagt. Jeder, der das fragliche Wort ohne vorgefasste Meinung sieht, wird wohl auf den ersten Anblick مرود lesen. Und da hinter dem پ noch ein oder drei (:) Punkte stehen, der letzte Buchstabe also doch wohl ein u ist, so gebe ich Hrn. M. auch jetzt noch nicht zu, dass gerade مرود zu lesen sei. Hinsichtlich مرود aber s. Olshausen a. a. O.¹⁾ Aber selbst zugegeben, dass das Wort wirklich die Stadt Merw bedeutet, so hat Hr. M. dadurch gegen mich gar nichts gewonnen, da ich ausdrücklich und immer nur von der Ungewissheit der Münzstätten auf den eigentlichen Sasanidenmünzen gesprochen, aber nie und nirgends dazu auch andere Münzen mit Pehlvi-Inschriften gerechnet habe. Von den Leuten, die in Iran mit Stangen herumschlagen, sagt man, sie seien „von den Kindern Merwan's“ از بی مروان ; die Parsen werden von ihnen sagen, sie seien nicht *aderan* آذران افروید , d. h. „sie haben das heilige Feuer nicht.“

S. 392 u. 397. „Feuertempel“. Fast alle älteren muhammedanischen Schriftsteller, Hamza Isfahany und namentlich Mas'udy thun der Feuertempel بیت النیر zur Zeit der Sasaniden Erwähnung. Ardeschir baute einen Feuertempel in Dschur چور , welchen Mas'udy selbst gesehen hat, und zog sich zuletzt in einen Feuertempel zurück. Schahpar I. errichtete einen Feuertempel am Kanal von Konstantinopel, der erst unter Mehdy zerstört wurde; ebenso waren dergleichen Tempel in Iran, Faris, Kirman, Sedschestan, Chorasän, Tabaristan u. s. w.

In einer persisch geschriebenen Geschichte von Masanderan in meinem Besitze wird angegeben, dass als die Armee der Araber nach Chorasän kam, sie Merw (den bekannten schwachen Punkt) u. s. w. einnahm und wo auch nur ein Feuertempel war, denselben zerstörte und dafür eine Moschee nebst Minaret erbaute. Als der Herrscher von Sari und Astrabad Schahsadeh Kai Chosrau in das Schloss Maran ging, führte ihn Schah Ghasi zu dem Imam Hasan. Und als ersterer sich zum Islam bekannt hatte, zogen sie vereint aus, zerstörten alle Feuertempel آتشکده und erbauten an deren Stelle Moscheen und Minarete.

Die Einwohner von Sari behaupten bis diesen Tag, dass ihre

1) Vergl. Spiegel, Grammatik d. Huzväresch-Sprache, S. 47, 92, 2.

2) Mas'oudi, par Desbarres de Meynard, T. IV, S. 75—86.

alte Hauptmoschee ein Feuertempel gewesen sei. Dass Hr. M. von alledem nichts weiss, wundert mich eigentlich, weil er ja in Baba (der Residenz) wohnt, wo es doch muhammedanische Bücher, welche aber die Geschichte der Sasaniden handeln, zu lesen giebt. Aber noch mehr wundere ich mich darüber, dass da die Bedeutung der persischen Wörter so ganz verloren gegangen ist und 𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮 einen Feueraltar bedeutet, wovon die „Neuperser“ nichts wissen. In den andern „Baba“, mögen sie nun = Derbend oder = Feuertempel sein, namentlich in dem bei Baku, bedeutet noch bis jetzt 𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮 einen Feuertempel. Zwar zweifelt Hr. M. (S. 396—397), ob Derbend je nach irgend einer glaubwürdigen Urkunde unter sasanidischer Herrschaft stand. Da er die orientalischen Schriftsteller offenbar nicht als glaubwürdige Urkunden betrachtet, so antworte ich darauf gar nichts und freue mich für ihn, dass die von ihm in so bedeutender Anzahl in Berdaa geprägten Münzen nicht sprechen können und die noch vor einigen Jahren an der grossen Mauer in Derbend befindliche Pehlvi-Inschrift jetzt verschwunden zu sein scheint. Wie mag Ardeschir I., als er befahl, dass in Baku das Ormusd-Feuer nie erlöschen sollte, sehnsüchtig nach dem Besitze des nicht so weit entfernten Derbend hingesehen haben, welches seine Nachkommen Kohad und Nuschirewan durch den Ausbau einer grossen mit Thürmen versehenen Mauer befestigten, ob es gleich vielleicht nicht einmal unter ihrer Oberherrschaft stand! Ob die Sasanidenmünzen, welche man da von Zeit zu Zeit gefunden hat, vielleicht gar nur etwa von einem chorasaniischen Magier hervorgezauberte waren? Die fanatischen Araber zerstörten einst die Feuertempel der Sasaniden oder verwandelten sie in Moscheen, indem sie durch letzterem Umstand sich einen Gotteslohn zu erwerben hofften. Was hofft Hr. M. dadurch zu erlangen, dass er behauptet, es habe unter den Sasaniden gar keine Feuertempel gegeben, sie also dem Sinne nach zerstört? Wahrhaftig, der grausame Nadirschah war toleranter, als er, einer Angabe zu Folge, an den Gouverneur von Baku Kerim Bek den Befehl ergehen liess, bei dem schon erwähnten Feuertempel (𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮) in der Nähe der genannten Stadt, nicht gar zu weit von Derbend, ein Karawanseraï zum Aufenthalte für die Inder auf Staatskosten herstellen zu lassen, während doch nur ein Wink von ihm zur Zerstörung des Tempels genügt hätte.

S. 402 𐭮𐭲𐭮 Diwan. Ich bleibe bei meinen früheren Behauptungen. Das Wort kann nach dem mir vorliegenden Münzeremplare kaum anders als Diwan (Dezwan?) od. Diban gelesen werden. Hrn. M.'s Deiwawer ist wahrscheinlich die Residenz des Ardeschir (Zeitschr. VIII, S. 65, 3), der Azermidrecht u. s. w. gewesen.

S. 410. Es ist wahr, was ich übrigens selbst gesagt habe,

dass ich über die Uebersetzung des *كدم* *كدم* noch nicht ganz im Reinen bin. Aber darüber bin ich im Reinen, dass es nicht anders als so wie ich gethan, gelesen werden muss. Darüber ist kein Wort zu verlieren. Hr. M.'s *Zeit* ist der leibliche leider misgeburliche Bruder des Älteren *سليم* Silber, und beide sind würdige Vettern der mit Sang und Klang begrabenen *Masmai*, *Schatburmatan* u. s. w. vielleicht in Rudbar, Berdan, Kazeran oder in andern dergleichen „Münzhöfen“ geboren. Als „Zeit“ *Zeit* hat das Wort einen Strich zuviel, als „Silber“ *Silber* hatte es einen zu wenig. Wenn es ihm nur nicht so geht, wie dem S. 412 genannten Könige! Uebrigens hatte Hr. v. Bartholomäi (*Mélanges* III, S. 165 u. 305, 1857) das Wort *سليم* mehr auf die Lebensdauer und Regierungsjahre bezogen, jetzt 1865 sagt Hr. M. dasselbe ohne seinen Vorgänger zu nennen, indem er noch dazu die offenbar richtige und deutliche Gestaltung des Wortes (*سليم*) verwirft und die unvollkommene und mangelhafte (*سليم*) vorzieht.

S. 411. Codomannus, Hinsichtlich dieser Conjectur des Hrn. v. Bartholomäi sagte ich (S. 307.) „Codoman lasse ich unberührt.“

S. 414—415. Wie unbegreiflich Hr. M. an seinen Meinungen und Gewohnheiten hängt, bezeugt das über die da besprochene Münze Gesagte. Hätte er nicht zufällig ein siebentes Exemplar bekommen, so würde er noch immer Hrn. v. Bartholomäi's und meine Erklärung nicht angenommen haben, obgleich wir beide eine vorzügliche Stütze unserer Erklärung in den Abbildungen gefunden hatten, in welchen Hr. M. bis auf die letzte Stunde nicht anders lesen konnte als *Masmai*, *Mistat*, *Satachan* u. s. w. Dass diese Herrscher nicht lange regieren wurden, war vorauszu-
sehen; sie hatten nicht einmal ein *vive le Roi* zur Seite. Uebrigens ist es für Hrn. M. gleich, ob die Legenden gut oder schlecht

erhalten sind. Die Ferhan-Münzen — *فرخان* od. *فرخان*² nicht *فرخان* — sind alle gut erhalten, aber *vive Ferhan!* Die *Dadburdschmatan*-Münze (*Zeitschr.* XII, S. 54) war in vollkommenem Zustande und doch genas sie des chormaanischen Magiers *Schatburmatan*. S. 477 (Bd. XIX) heisst er *Dad Burdsch Matur* (Druckfehler?); S. 495: *Dad Burs Mitra*.⁴)

S. 422—423. Ich meiner Seits protestire gegen die Verdächtigung, als habe ich das *لیا کوشا* mit hebräischen Buchstaben geschrieben, weil das die Sache weniger auffällig machte. Ich habe gesagt (a. a. O. S. 430), dass man auf dem hiesigen Exemplare „fast *لیا کوشا*“ (d. i. ja doch = *لیا*) lesen müsse und bleibe dabei.

1) Vergl. *Mélanges* asiat. T. III. S. 312.

S. 424—425. Hr. M. sagt (Bd. VIII, S. 41): „Der König und der Oberpriester sind dem Feueraltar zugekehrt. Ein anderes Exemplar im Cabinet der kais. Bibliothek in Paris ist bei Longpérier beschrieben.“ Wenn damit gesagt werden sollte, dass das letztere Exemplar verschieden ist von dem beschriebenen, so ist das wenigstens sehr undeutlich ausgedrückt. Und wohin gehört denn die Taf. VI. No. 7 abgebildete weibliche Figur? Gehört sie nicht zu der beschriebenen Münze? Und sollte es so wunderbar sein, dass Jemand, der einen Löwenkopf für einen Pferdekopf nimmt (Bd. VIII, S. 37 No. 26), eine weibliche Figur für eine männliche ansieht?

S. 436. Chokad. „Woher sollte die richtige Erkenntniss kommen?“ Da, wo ich sie hergenommen habe, vorzüglich aus Longpérier's Abbildung.

S. 437. No. 87. „Im ersteren Falle wäre es Athuri (das Feuer u. s. w.).“ Quid Saalus inter prophetas?

S. 439. Anm. Hr. M. hat in der That auf der fraglichen Münze nur zum Gelesen. Aber auf den andern dergleichen (Dschamasp-) Münzen, welche er jedenfalls im Traume dem Palasch zugeschrieben hatte (Zeitschr. Bd. VIII, S. 189 No. 3), hat er Dam oder Jam gelesen, „womit nichts anzufangen ist“. Ich bedauere jetzt selbst, Hrn. M. die Einsicht zugetraut zu haben, dass alle drei Wörter doch nichts anderes als der Name Dscham (-asp) sind. Hr. M. sagt eigentlich: früher als ich die von Thomas nicht erkannten Zamasp- (l. Dschamasp-) Münzen dem Palasch zuschrieb, las ich Dam oder Jam; jetzt, wo ich sie seit 1858 (nachdem das schon von Anderen i. J. 1854 geschehen war, s. Mäl. as. T. II, S. 389) ihrem rechten Prägern zuspreche, erinnere ich mich nicht auf solchen Münzen je Dam oder Jam gelesen zu haben.

Hr. M. hat in seiner Abhandlung mit grosser Sorgfalt zusammengestellt, was sich bis jetzt zur Vertheidigung der Münzstätten auf den eigentlichen Sasaniden-Münzen sagen lässt. Was dagegen spricht, hat er nicht genügend angeführt. Etwas Neues hat er, wenigstens für mich, nicht gesagt. Von den vielen gegen mich vorgebrachten Beschuldigungen hat er keine einzige als begründet nachgewiesen. Selbst angenommen, dass Iran und Chorasän (und vielleicht noch einige andere Wörter) sich fürs Erste am Besten als Münzstätten auffassen lassen, werde ich doch erst dann solche auf den Sasanidenmünzen überhaupt annehmen, wenn unter andern die auf Kobad-Münzen befindlichen Wörter **برجگر** ¹⁾ und **بسطی** als Städtenamen nachgewiesen werden — nicht eher.

Wäre Hr. M. so fortgefahren, wie er angefangen hat, und wäre er nicht unter Anderem auch von hier zu Lande aus auf seine

1) Vergl. Mäl. as. T. III, S. 510 Anm. 2).

unhaltbaren Erklärungen aufmerksam gemacht worden, so würde die Pehlvi-Numismatik sich in manchen Rücksichten in einem bedauerlichen Zustande befinden und einen verderblichen Einfluss auf die Wissenschaft geübt haben. Die Münzgeographie wäre vor der Zeit mit Oertlichkeiten wie Assyrien, Medien, Radbar, Berdaa u. s. w.; die Geschichte mit Traumgestalten und Missgeburten, wie Zeid, Maspai, Atschachan, Chodad-Varda, Schatburmatan, falschen Palaschen u. s. w. bevölkert worden. Seine früheren Erklärungen wuchern leider noch fort. Man vergl. z. B. Egger, Wiener numism. Monatshefte 1. Bd. Heft 3 u. 4 (Athuria, sin, sepeh u. s. w.). Sogar das unrichtige „richtig, acht“ (استی) welches hinsichtlich der Bedeutung von **ساز** (= **ساز**) ganz und gar verschieden ist und nichts mit ihm gemein hat, findet noch Anklang.

Ich hoffe, Hr. M. wird diese Bemerkungen eben so aufnehmen, wie er (S. 388) wünscht, dass ich die selbigen aufnehmen soll. Ich wiederhole das in dieser Hinsicht in den Mém. as. T. III, S. 459 i. J. 1858 Gesagte. Seine sehr grossen Verdienste um die Pehlvi-Numismatik wird ihm Niemand abstreiten oder schmälern wollen, am wenigsten der Schreiber dieser Zeilen, welcher nur die Gereiztheit, mit welcher bisher — und hoffentlich nicht weiter — die Fehde geführt wurde, tief bedauert. Ich füge noch den Wunsch hinzu, dass das von ihm zum Theil mit Recht in Anspruch genommene Sasaniden-Reich nicht mehr so mächtige Länder und Städte, wie Assyrien, Uxama, Medien, Darabgird (Zeitschr. VIII, S. 13, 6) und Derbend verliere oder ohne Feuertempel sein möge, dass keine „Zeit“ (ژیت) den Chosroen ihre Majestät **شاهنشاهی** raube und nie wieder Usurpatoren, wie Maspai u. s. w. sich erheben mögen. Vor allem aber wünsche ich diesem Reiche recht viele Prägstätten auf deren Münzen ohne Bescheinigung der Echtheit oder Vollständigkeit, die Ortsnamen — bei Strafe des **ساز** — deutlich, ohne Abkürzung oder ohne Schwierigkeit erklärbar angegeben sind. Denn so lange das nicht der Fall ist, kann weder ein Feitz noch Elman den Zweifelnden zwingen, seine Bedenken aufzugeben.

Und nun zum Schluss noch eine Bitte um freundliche Belehrung an Hrn. Dr. Mordtmann. Im Bd. VIII d. Zeitschr. 1854 S. 141 No. 738 wird eine Münze mit der Inschrift Kavād Firudsch mit Recht, wie ich glaube, dem Kobad II. Schirujeh (um 828) zugeschrieben. Auch Hr. v. Bartholomae ist dieser Meinung (Mém. as. T. III, S. 358). Jetzt (1865, a. a. O. Bd. XIX, S. 444, No. 103—105) wird dieselbe Münze unter Kobad I. (491—531) aufgeführt. Ein Doppelgänger wird sie nicht sein. Wo gehört sie denn also eigentlich hin?

St. Petersburg, den 1. Januar 1867.

Neuere Mittheilungen über die Samaritaner. VI.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

Ein neues Heft von Heidenheim's deutscher Vierteljahrschrift etc. bietet immer einiges bis dahin unbekannte Samaritanische, und das ist für unsere Belehrung über die Samaritaner sehr erwünscht. Auch das achte Heft (das vierte des zweiten Bandes) lässt uns nicht leer ausgehn. Zwar das Stück aus Ahulfath's samaritanischer Chronik, welches S. 432—39 mit englischer Uebersetzung dargeboten wird, erscheint unumehr verspätet, da wir die Chronik arabisch vollständig besitzen und das von Hrn. Payne Smith Mitgetheilte sich in Vilmar's Ausgabe von S. 18 Z. 5 bis S. 33 Z. 5 findet. Es ist demnach zu erwarten, dass die Fortsetzungen aus dieser Chronik von nun an wegfallen, höchstens die Uebersetzung und Varianten Aufnahme finden. — Verdienstlicher schon sind einige Berichtigungen zu Gesenius carmina Samaritana nach der Handschrift S. 460—63. Die wichtigsten darunter hat freilich bereits Kirchheim richtig vermuthet — wie Hr. Heid. selbst bemerkt —, andere sind von Luzzatto in dem Anhange zu Kirchheim's Ausgabe gleichfalls schon erkannt, was Hrn. H. entgangen ist. So bemerkt bereits Luzzatto (S. 112), dass bei Ges. p. 26 Vers 17 Z. 3 רוח, nicht קיה (H. N. 11 S. 461), ferner (S. 114) dass bei Ges. p. 32 V. 12 Z. 2 נטסה statt נטסה (H. N. 20 S. 463) und (das.) dass bei Ges. p. 34 V. 9 טרסה st. טרסה zu lesen ist (H. N. 26 S. 463). Bei anderen Berichtigungen lassen Druckfehler oder falsche Auffassungen von Seiten H.'s in voller Ungewissheit. Wenn Heid. (N. 6 S. 461) z. B. Gesenius in Betreff der Stelle p. 23 V. 21 Z. 3 berichtigen will, es sei bei der Lesart der Handschrift ידוד zu verbleiben, nur in der ersten Zeile verlange der alphabetische Charakter des Gedichtes die Lesung טסה, so übersieht er, dass in diesem Gedichte durchgehends ein doppeltes Alphabet ist und die dritte Zeile mit demselben Buchstaben wie die erste beginnt. Zu p. 24 V. 3 bemerkt H. (N. 8 das.), das Mspt. lese נבירדה נבירדה, wenn dies wirklich der Fall ist, so muss dafür das von Ges. gegebene נבירדה als das Richtigere hergestellt werden. Was mit אטין, das für אטין bei Ges. p. 27 V. 19 Z. 2 im Mspt. steht und nach H. (N. 12 S. 462) gleich זלנא tribulatio,

unser Trübsal bedeuten soll, anrufen ist, weiss ich wirklich nicht. Ebenso zweifelhaft ist, wann H. sagt, im Mspt. stehe nicht *על*, wie Ges. p. 34 V. 11 giebt und dabei bemerkt, es fehle im Mspt. etwas, es heisse dort vielmehr *אני* (N. 29 S. 464) und nun den ganzen Satz: *על לרצות רצון בשר* übersetzt: „Aufhört die Gerechtigkeit, (daraus) sind sie in unserer Zeit betrübt.“ Da ist nicht ein Wort richtig; wahrscheinlich ist *רצון* zu lesen und zu übersetzen: lass aufhören die Strafgerichte, die aus umgeben! Auch dass der Codex V. 14 nicht *באחלצה*, wie bei Ges. p. 34, sondern *באחלצה* habe (N. 30 das.), ist wohl bloß Druckfehler für *באחלצה*, auch *רחוק* in V. 15 (N. 31 das.), welches das *רחוק* bei Ges. das. berichtigen soll, ist jedenfalls Druckfehler für *רחוק*. Die wichtigste Berichtigung bleibt N. 36 (S. 465), wo ein von Ges. weggelassener Vers nachgetragen wird; allein auch er erscheint mir nicht frei von Abschreibefehlern, jedenfalls ist die Uebersetzung, welche ihn begleitet, wieder ganz irreführend. Der Vers lautet:

קיום ופסאחה רמך בצוקה לצוקה רצון לרצות דך זה אלף אלף,
 die Uebersetzung: „Richte auf die Seelen, die du strafest in Gerechtigkeit zur Rechtfertigung Und thue nach den Rechten dieser Gesetzeslehre“, und zur Begründung wird bemerkt, *סך* (hier falsch gedruckt *בסך*) sei mit dem hebr. *סכך* zu vergleichen! Das doppelte *אלף* am Schlusse des Verses ist mir verdächtig, und in H.'s Uebersetzung erscheint es nicht; dazu kommt, dass die Vershälften in diesem Gedichte in der Regel reimen, was hier nicht der Fall ist, so dass ich das zweite *אלף* verschrieben glaube. Abgesehen jedoch davon ist zu übersetzen: Richte auf die Seelen, die von Dir in Wohlwollen (ausgegangen), zum Wohlwollen, führe vorüber (entferne) die Strafgerichte, wie Du gewohnt bist! Für *בשר* lese ich *בשר*, *רצון* ist fast durchgehends mit „Strafen“ zu übersetzen, *דך* ist *דך* ist zusammengezogen aus *דאך*, wie dies Alles schon früher mehrfach bemerkt worden und auch in dem folgenden Gedichte wiederkehrt.

Dieses nämlich, der wichtigste Beitrag in diesem Hefte ist „die Litanei Marka's“, welche von S. 474—87 in Original mit Uebersetzung und Anmerkungen mitgetheilt wird. Die einleitenden Bemerkungen über Marka mögen hier übergangen werden; ich komme darauf wohl in einem andern Zusammenhange zurück. Allein die Auffassung dieses Gedichtes von Seiten Hrn. H.'s ist wiederum so gänzlich verfehlt, dass auch nun Nichts übrig bleibt, als einem nochmaligen Abdrucke eine neue Uebersetzung mit begründenden Anmerkungen beizugeben. Das Gedicht hat allerdings manche schwere Stellen, über die ich noch nicht zur Klarheit gelangt bin, und ich fürchte sehr, dass Dies die Schuld von argen Abschreibefehlern ist; allein Hr. H. missversteht auch die allereinfachsten Stellen. Als Belege genügen die Beispiele von der ersten Seite. So übersetzt er die in der Einleitung zwei Male vorkommenden Worte *לכסון רחמך* mit „damit das

Herr H. hat dasselbe nach einem Codex abgedruckt, der offenbar sehr nachlässig abgeschrieben ist und ähnliche Buchstaben vielfach verwechselt, giebt aber in Anmerkungen die Varianten aus einigen andern Codices, die weit bessere Lesarten enthalten, von Hrn. H. aber fast nirgends berücksichtigt wurden. Ich bin nun Hrn. H. im Abdrucke gefolgt, nur dass ich eine genauere Angabe der Codices unterlassen. Allein auch eine grosse Anzahl von Druckfehlern hat sich in H.'s Ausgabe eingeschlichen, die sich theils durch die danebenstehende Heild'sche Uebersetzung als solche charakterisiren, theils jedem nur irgend mit der Sprache nicht ganz Unbekannten offen daliegen; diese habe ich sogleich im Texte verbessert, mich aber doch verpflichtet gehalten, unter dem Texte anzugeben, wie der Originaldruck die Worte giebt. Bei Stellen hingegen, wo die Fähllosigkeit nicht so augenscheinlich ist, habe ich den Text intact gelassen, wenn mir auch die Correctur, nach welcher ich übersetze und die ich in Anmerkungen begründe, unzweifelhaft ist.

Für manche Stellen ist es mir bis jetzt noch nicht gelungen die rechte Heilung und den Sinn des Schriftstellers aufzufinden. Diese habe ich unhersetzt gelassen und die sich darbietenden Möglichkeiten in Anmerkungen besprochen. Sonst habe ich diese möglichst knapp eingerichtet; eine richtige Uebersetzung rechtfertigt sich von selbst und bedarf für den Sprachkundigen keiner ausführlichen Begründung.

Bevor ich nun zum Gedichte selbst übergehe, mögen noch einige Worte über die Striche vorangehen, welche sich über manchen Buchstaben befinden. Sie scheinen vom Abschreiber oder von Hrn. H. nicht immer über den richtigen Buchstaben gesetzt zu sein, doch habe ich sie gelassen, wie ich sie vorgefunden. Sie machen, wie bekannt, aufmerksam, dass das Wort nicht in einer andern, vielleicht häufigeren Bedeutung genommen werde. In unserm Gedichte scheint der Strich besonders die härtere Aussprache einzelner Buchstaben anzuzeigen zu wollen, so über dem Pe von אפֿיך (Einal, falschlich über Jod), אפֿים (Str. 6), אפֿי (Str. 11), weil es in אפֿים, Antlitz, hart ausgesprochen wird (hingegen aspirirt in אפֿיך, wunde zu). Bei dem Waw bedeutet der Strich, dass es Consonant und nicht mater lectionis ist, so bei ויפֿלך (Str. 4. 18) und ויפֿלה (Str. 13), ופֿורה (Str. 10), ופֿאפֿיך (Str. 15). Dieselbe Bedeutung hat er auch wohl bei ופֿיפֿאך (Str. 4, wo der Strich über das Waw zu setzen ist) und ופֿפֿה (Str. 23). Aehnlich scheinen die Striche nach den einzelnen Buchstaben anzudeuten, dass dieselben zu vocalisiren oder schärfer auszusprechen sind, also ופֿפֿל Part. (Str. 5), desgleichen ופֿפֿק Part. (Str. 6. 14), ופֿפֿה mit Saff., nicht ופֿפה (Str. 17), ופֿה (Str. 13 u. 22), ופֿאפֿיך, und wenn du nicht (Str. 21). Weniger sicher bin ich über ופֿיפֿאך (Str. 12), ופֿפֿלך (Str. 14), ופֿפֿה (Str. 15), ופֿפֿה (Str. 17), ופֿפֿה (Str. 21), doch wollen sie ohne Zweifel gleichfalls eine solche Andeutung geben.

Und nun folge das Gedicht:

אֵל רַחֲמָנָה ^{א)} אֵלֶּיהָ אֲשֶׁר אֵלֶּיהָ אֲרֵחִי נִשְׁתַּחֲוֶה ^{ב)} בְּטוֹכָךְ רַבָּה אַחֵם
עֲלֵינוּ בְּרַחֲמֶיךָ עַד לֹא יִבָּד הַנֶּהָר לְדִכְרוֹן רַחֲמֶיךָ בְּאֵרֶיהָ רַבָּה
עֲלֵנוּ אַחֲרָם עֲלֵינוּ בְּרַחֲמֶיךָ עַד לֹא יִבָּד הַנֶּהָר לְדִכְרוֹן רַחֲמֶיךָ
אֲנִיכָן יִבְנִים מִתְחַנְנִים לְמַלְכוּתְךָ מִי לֹא יִדְּסָךְ אֲפִיךָ ^{ג)} מִנֵּן לִית בֶּן
נֶקֶם מִגִּיד ^{ד)} אֲלֵא הָךְ דַּת אֲלֹפִי אֵל רַח ^{ה)} אֵלֶּיהָ אֲשֶׁר אֵלֶּיהָ אֲרֵחִי
נִשְׁתַּחֲוֶה ^{ו)} בְּטוֹכָךְ רַבָּה אַחֵם עֲלֵינוּ בְּרַחֲמֶיךָ עַד לֹא יִבָּד הַנֶּהָר
לְדִכְרוֹן רַחֲמֶיךָ

יִתְהַלֵּל אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנוּן:

1. אֲרוּךְ עֲלֵינוּ מֶרֶן לִית לֵן לֵאחֵן נִסְךְ אֲפִינוּ אֲלֵא ^{א)} לִירֶךְ דַּת רַחֲמֶן

יִדְּעוּ אֵן דִּאֲחֻיבֵינוּ יִתְחַנֵּן עַל סְרִיחָתָן ^{ב)}

עֲדָקָה עֲבַד לֵן מֶרֶן וְלֹא תַנּוּי לֵן גַּמְלִינוּ:

הַעֲבִיר ^{א)} — ר־שֶׁאֵחֵן (wahl) נִשְׁתַּחֲוֶה ^{ב)} — טַבְּרָה ^{ג)} נֹכַח.
רַחֲמָנָה ^{ד)} abgek. f. בְּנִרְאִיךָ ^{ה)} — הַסִּיךְ ^{ו)} Druckf. —
חֵלֶת ^{ז)} Druckf. — וְלֹא יִבָּד הַנֶּהָר ^{ח)} wohl überflüssig. — סְרִיחָתָן ^{י)} Druckf.

O Barmherziger, „Ich bin der Ich bin“, habe Mitleid mit unsern Seelen, nach Deiner grossen Güte schone unser mit Deiner Barmherzigkeit, bevor wir zu Grunde gehn, lass strahlen das Andenken Deines Erbarmens, Schöpfer der ganzen Welt, erbarme Dich unser mit Deinem Mitleid, siehe auf unsern Druck und gehe nicht vorüber an unserer Bedrängniss. Väter und Kinder stehen zu Deiner Regierung; Herr, wende Dein Antlitz nicht von uns ab, wir haben nicht Bestand ¹⁾ bei Dir, nur wie Du gewohnt bist, o Barmherziger „Ich bin der Ich bin“, habe Mitleid mit unsern Seelen nach deiner grossen Güte, verschone uns durch Deine Barmherzigkeit, bevor wir untergehn, lass strahlen das Andenken Deines Erbarmens!

Gelobt werde unser Gott, Jhvh, barmherziger und gnädiger Gott.

1. Schau auf uns, unser Herr, wir haben nicht, wohin wir unser Antlitz wenden als nur zu Dir, denn Du ²⁾ bist barmherzig. Wir wissen, dass wir schuldig sind und wir bereuen unsre Uebelthaten. Milde übe gegen uns, unser Herr, und vergilt ³⁾ uns nicht, wie wir es verdienen.

1) Ueber die einleitenden Worte ist oben nur Genüge gesprochen, auch über **נֶקֶם**: Ich habe es im Deutschen zwar mit einem Btw. wiedergegeben, glaube aber doch, dass es 1 P. pl. vom Verbum ist, „dass wir bestehn“.

2) **יִדְּעוּ אֵן** ist immer local, über **דַּת** und **רַחֲמֶיךָ** ist oben gesprochen.

3) **וְלֹא יִבָּד**, vergelten, ist im Samarit. häufig, und Hehl selbst hat es bereits mehrere Male gebracht, aber verkannt; so im Midrach Meschala's (Vierteljahrsschr. I 8. 442), wo nach der Bitte, um aller alten Frommen willen die Sünden zu vergeben, nachdem auch des Vorlesers Jona's, „der dem Propheten der Wahrheit gedient“ (vgl. diese Zeitschr. Bd. XVIII 8. 527), angesprochen worden, es dann heisst: **וְבִקֵּן זֶה לִי לֹא תַנּוּי בְּחֶסֶד יְיָ כֹּל יוֹם מַנִּי**. Das übersetzt Hehl: „Und mit diesem Besitz stelle mich nicht bloß. Wenn du

2. בִּיר חֲקִיפָה וּבְאֹרֶךְ ¹⁾ רֶמֶה שְׂרָקָה לְאֹבְדָהָן ²⁾ מִן מִצִּין נִצּוּ
וְסֵת וּדְרֹמָה שְׂרָקָה לִזְן טַבַּל לַחֹץ וְאַרְוַחָה לִן ³⁾ מִבֵּל עָקָה וְכוּ
דִּבְקָן טָרָן וְלֹא תַנּוּ לִן גַּסְלִינָן ⁴⁾
3. לְלִנְיָד דִּת רַחֲמֵן וְנִנְאֲחָן דִּתָּן ⁵⁾ בִּישִׁין וְלִית טוֹבָן מִנְכִּי וּמִסּוֹכָר
לִן דִּתָּן ⁶⁾ יוֹשִׁין וְיִצְרָן בִּישׁ וְאַחַה אֵלֶּה סֵב כְּבוֹר שְׂרָקָה לְחִיבָה
וְלֹא ⁷⁾ יִשְׁתַּקֵּין בְּרִינָה
4. דְּחֵלָה רַבָּה דִּנְעַלְמָה אִנְשָׁה עֲמִי וְדַחְלוּ דִּילָן דְּלֹא שְׂבִין ⁸⁾ מִילָךְ
טַחֲמֵתָה יוֹרִינָה אַחֲלִין וְאַחֲלִין דִּן עֲדָן סִלְוִי מַעֲמֵתָה בְּרִוָּן ⁹⁾
וְדִנְיָה יִהְיוּ בְּרִינָה:

k) Druckf. ובחורר. — l) Druckf. לחבחתן. — m) wohl
לִן an lesen. — n) Nach jeder Strophe wird der Schluss שְׂרָקָה
u. s. w. wiederholt, den ich anrückgelassen. — o) Druckf. דִּתָּן.
— p) Druckf. מִנְכִּי. — q) שְׂבִין. — r) Druckf. מִנְכִּי.

2. Mit starker Hand und erhobenem Arme hast Du unsere Vor-
fahren erlöst von ihren Feinden; sie durchschritten das Meer
und den Jordan, Du befreitest sie ¹⁾ von allem Drucke und
gabst ihnen Erweiterung von jeder Beengung, und nun sei
uns nahe, unser Herr, und vergilt uns nicht, wie wir es
verdienen.
3. Deine Grösse ist, dass Du barmherzig bist, und unsere Schmach,
dass wir böse sind, Deine Güte hört nicht auf und erträgt
uns, die wir schuldig ²⁾ sind und unser Trieb böse, und Du,
gütiger Gott, abe Milder den Schuldigen, dass sie nicht Qual
erleiden in den Strafgerichten.
4. Den grossen Schrecken, der in der Welt, sehen die Menschen
und fürchten sich; wehe uns, dass wir nicht zu lernen ver-

Sünde, wird er wegen sich jeden Tag!“ Das ist Unsin und bedarf keiner
Widerlegung. Man erinnere sich jedoch, dass neben der Furcht des Josua
auch die des Kaleb angestrichen wird, wie im Mithrasch Sanah's (Vierteljahrschr.
I 8, 487, vgl. diese Zeitschr. Bd. XVIII S. 596). Kaleb aber heisst 4 Mos.
32, 12 הקַיִי, samarit. קִנְיָה und קִנְיָה in einem Worte, ist auch hier
zu lesen und zu übersetzen: und um des Kennstun willen wirst Du mir nicht
vergeltens die Sünde, die den ganzen Tag von mir ausgeht. קִיִּי ist freilich
unklar, aber vollkommen sicher קִיִּי. Auch in Ab-Gelagah's Gebet heisst es
V. 83 (vgl. diese Zeitschr. Bd. XVIII S. 829) וְנִי חַיִּים וְנִי
וְלֹא מִנְכִּי מִן חַיִּים וְנִי, der nicht aufruhet wegen Schulden und vergilt nach Barmherzigkeit
(so ist dasselbe zu berichtigen). Daher übersetzt auch der Sam. קִיִּי und קִיִּי
mit קִיִּי, als Entgelt.

4) לִן ist = לִהְיוֹן und kann nicht „uns“ übersetzt werden, vielmehr
muss das folgende לִן auch לִן gelesen werden.

5) יִשְׁתַּקֵּין auch der herrschenden aram. Bef.: schuldig sein, das hier — wie
es bei חַיִּים gewöhnlich ist — auf die unvollständige Schuld übertragen wird,
ebenso 80. 16 Ende.

5. הָאֵן דַּעְבְּדֵן חַיְבִיהָ (י) אֵן לָקִין בַּחֲשִׁנִּיקָה לִּיהָ לֵן בַּיּוֹן קָמִי טוֹכָךְ
כל בַּיְחִיהָ (י) דַּאֵן אַבְדֵן לְקוֹטָן אַנֶּשׁ מַחִי גְרַמָּה בַּאֲדָה מֵן יִכְלֵ
אֲחִי וּמַשְׁכָּר לָהּ:

6. וְאַלִּית רַחֲמֵנָה דְּבִכְ וְנִתָּר לְרַחֲמִיר כַּהֵן וּבְכִי קוֹטָן לִיהָ לֵן
אֲלִים (י) לְמַצְבֵּי דְבַק א (י) חִיב הֵן יַעֲבֹד דְּבַק וְלֹא דְבִיק דְּרֻבְקָה
מֵה מַצְרַאי מַחֲנֵה עַבֵּד דְּבַק וְרַחֲמָה מַסְלֶקָה מֵהָ:

בְּנִיתָ עֲלֵינוּ; רַחֲמִיָּה עֲלֵינוּ א) — רַחֲמִיָּה י) — חַיְבִיהָ י) — דַּאֵן
ה. Druckf. *) — חַפִּים Druckf. v) — דַּאֵן

mögen⁶⁾), Gaben und Strafgerichte, diese wie jene, eines vom andern, (nicht) die Wachteln, die in Haufen gesammelt⁷⁾ und (nicht) die Klagen, welche sie anstossen, ob der Strafgerichte.

5. Wie wir verschuldet, so werden wir durch Leiden geschlagen. Wir haben nicht wider Deine Güte zu klagen, alle Klagen treffen uns, denn wir haben uns selbst vernichtet⁸⁾. Wenn ein Mensch sich mit eigener Hand schlägt, wer kann kommen und ihm helfen?⁹⁾

6. Wenn nicht¹⁰⁾ der Barmherzige beisteht und sein Erbarmen leuchten lässt, so mögen wir alle uns, selbst beweinen; wir haben nicht den Muth nach Beistand zu rufen. Wenn¹¹⁾ der Schuldige um Beistand ruft und keiner da ist, der ihm bei-

6) שׁוֹיִן, wir sind schuldig, tungen, vernichten, vgl. Ges. carn. III, 5: לָמֵן דְּשׁוּר מַסָּר לָמֵן דְּשׁוּר מַסָּר (wenn auch מַסָּי noch nicht ganz klar ist). So führt auch Ibrahim zu 2 Mos. 2. 24 von Abu Obaid Dostan die Worte an in Betreff der Fürbitte durch die Erzkler: רַחֲמֵי וְדַבְּרֵי וְיַעֲבֹד וְיַעֲבֹד, לֵאמֹר שׁוֹיִן וּמַחֲנֵנוּ.

7) In Betreff der Worte (nicht מַסָּר) חַיְבִיהָ בְּרִיאָן (vgl. 4 Mos. 11, 32. Die ganze Strophe hat ihre Parallele in Str. 18.

8) Der Sinn ist nach der richtigen L.A. רַחֲמִיָּה עֲלֵינוּ, ich habe weiter keine Begründung hinzuzufügen habe und nur eine Parallelstelle herbeigezogen aus dem Gebete Ab-Gelugah's V. 66 (diese Ztschr. a. a. O.): עַל טָן הֵן רַחֲמֵי אֵלֵּא עַל קוֹטָמִי.

9) Auch für diesen Satz genügt die richtige Uebersetzung, nur mag für עַלִּית in der Bed.: sich Ekken im Gerichte ausprechen, vorlesen werden auf Ges. carn. III, 20. V. 17. 19.

10) אֵן לִיהָ = אֲלִית, wenn nicht, ebenso Str. 11 n. 14; denselben Satz vgl. Ges. carn. V, 3 n. 8, nur dass dort beide Male zu punctiren ist אֲלִיתָ, wenn du nicht, wie unten Str. 21.

11) Hald. fasst א = אֵלֵּא, allein ein Vocativ, der mit אֵלֵּא eingeleitet wird, kommt hier nicht vor. Wenn es nicht Schreibfehler ist, was mir das Wahrscheinlichste, so ist es mit dem folgenden Worte verbunden und steht für אֵן, wenn, was freilich durch das dann folgende דִּן nochmals ausgedrückt wird.

7. זכותה דילך מרי איקר עבר לאלהותך עם כל דרין דטן ארם
להבה (י) וטן הבה (י) ואול ליום נקם לית איקרד מחסדך עם
זכאים ונס (י) חייבים עם אהליו ואהליו את דחאה:
8. אימם דלית משחבת (י) לנזה חשך כל דמהלך (י) לנזה נהרה
בירה ולא דו עמי לילה דלית מהרבי לנזה דמוסה במדטוש
חיול מנגר דשבק לנגודה מנגר דו דלא בטל:
9. טינק טן יום דשבק נהך סעותך נדי טוקנה (י) ולינן צבנין

— משחבת a) — ואם Druckf. y) — אכח and לאכח z)
— טוקנה bb) — דטנק aa)

stehen mag, was nützt sein Schreien? (12) Er ruft nach Bei-
stand, aber das Mitleid ist von ihm abgewendet.

7. Deine Milde, o Herr, bereitet Würde Deiner Gottheit, bei
allen Geschlechtern, die von Adam bis hierher, von hier und
weiter bis zum Tage der Vergeltung entzieht sich Deine Würde
nicht; gegen Reine und Schuldige, gegen diese und jene bist
Du mitleidig.
8. Ein Tag, an dem Keiner lobt, finster ist ein Jeder, der in ihm
hineingeht, (wenn auch) ein Licht in seiner Hand, so sieht
er dennoch nicht; eine Nacht, in welcher keine Erholung, ein
Ruhen in mächtigem Stosse. Der Führer, der den Gefährten
verlässt, ist der unaufhörliche Führer (13).
9. Wir gehn irre vom Tage an da wir Dich verlassen (14), wir

12) Heid.: „Wie bedrückt ist das Lager!“ מצראי kommt von צרא, das gleich צרה (hebr., aram.; arab. صرح, wofür auch صرا) auch sans. צרע geschrieben wird (5 Mos. 31, 12) und schaden bedeutet. חנה bedeutet hier wie Str. 12 gleich dem späthebr. und syr. חנה genommen, Nützen haben; Gest. führt aus der sam. Liturgie an: חנוי טחמי נסאחין und übertrifft Dies illorum adaptans animae nostrae, wohl richtiger: eine Ersklärung, die unsern Seelen nützt.

13) Für die Richtigkeit meiner Uebersetzung dieser Strophe möchte ich nicht bürgen, trotzdem dass ich die zwei ersten Theile auch bei Ibrahim (nato dem Auf.) mit arab. Uebersetzung gefunden. Dort heisst es im Namen Markas: אימם דלית משבת לנזה חשך כל דמהלך לנזה נהרה בירה ולא דו

und فهاذا ليس يصبح فيه ظلم كل سائرا فيه المور بيد ولا يصير, دمي الليل البدي ليس, ذيلى دلית משבתא לנזה דמוכה במדטוש חיול Das Ganze scheint sich auf den Tag der Vergeltung zu beziehen und ihn zu beschreiben als einen Tag tiefer Finsternis, welche kein Licht erblicken kann, als eine Nacht, in der keine Erholung ist (14) was wohl richtig zu sein scheint oder auch סחיבת ist von סחיבה was wohl richtig zu sein scheint oder auch סחיבת ist unter wichtigsten Stücken, (15) und die gewöhnliche Nachtrabe (16) ist unter wichtigsten Stücken, דטש (auch Str. 14) bedeutet Dies im späthebr. Wenn man da der Führer verlässt, so tritt ein Anderer nicht an seine Stelle, da er der Ewige ist.

14) Zu heben ist שבק als ein Wort st. שבק נהך.

- מצורה משה רבן¹⁵) דנביא שלח ואמר לן בכחבה וחזר לסדר
יהיה טוב וסמור ומשקה טרה:
10. יומין טלין עקין אנון יומי חיבה דכל דן דאנשו לטן דהיה
דבק לון וכד שפוקאח¹⁶) שבקון ועברון בגנוי דינה וכל דין
דאתה¹⁷) ומתה¹⁸) לון וליח לון אפים למצבב ד'בס:
11. כנר צדוטה בברה וכבר שמים¹⁹) בקריאחה דהפך טוכה
אסיו טנן ואליה רחמנה דבק ומנהר לרחסיו כיון אבתן ובנים
אברין ברנזה דו חקיק:
12. ליה דיניה מבלדין חיב ולא פ'רואה²⁰) מצדון לה' ליחו סנין
לנפשה כלום טרוד עמי גרטה טנעל וידע דילה²¹) מצמלסח²²)
אסך²³) דו על אפריו וידע דליה מנה חנה²⁴) :

— דאחי^{ce}). — שבקוטה. — Druckf. dd). — רבון^{ce}).
רהילה^u). — פרויה. — hh). — שטס^{ss}). — ומתהst).
חנאה^{uu}). — אסך^u). — מצמלסח^{ka}). — (רח^l).

sollten unsern Irrthum verbessern und wir wollen nicht zurück-
kehren¹⁵). Moses der Oberste der Propheten sendete und
sprach zu uns in der Schrift: Und Du wirst zurückkehren zu
Jhvh; Heil dem, der zurückkehrt und seinen Herrn findet!¹⁶)

10. Tage voll Bedrängniß sind die Tage der Schuldigen; denn
alles Dies ist, weil sie vergessen haben den, der ihnen bei-
gestanden, und als sie ihn verliessen, verliess er sie und
führte sie in mannichfache Strafgerichte, und ein jedes kommt
und reißt sie aus¹⁷), und sie haben nicht Muth nach Bei-
stand zu rufen.
11. Schon ist Oede auf dem Felde und schon Verwüstung in den
Städten¹⁸), da der Gütige sein Antlitz von uns gewendet, und
weun der Barmherzige nicht beisteht und sein Erbarmen nicht
leuchten läßt, dann sind sicher Eltern und Kinder verloren
in dem Zorne, der mächtig.
12. Die Strafgerichte erschrecken nicht den Schuldigen und die
Verwüstung ängstigt ihn nicht; er legt seiner Seele keinerlei
Empörung bei; er sieht sich verunreinigt, er weiss, dass seine

15) מצורה ist richtige L.A., וליחן zusammengez. aus וליח אמן
von צבב = צבה (א), wollen, סמור Inf. v. סור = חזר, zurückkehren,
das noch zweimal in der Str. vorkommt.

16) משקה = שקה. Heid.: „und Bitteres trinkt!“

17) בגנוי von דאנשו, vergessen, ועברון ist Paul, er führte sie,
von גן, Art, also: in Arten, mannichfache, טנחש ist hebr. und sam.

18) Heid.: „(Er) der da so rein wie die Oede der Schöpfung und so rein
wie der Himmel, als er in's Dasein gerufen ward!“ כבר späthibl. u. aram.:
schon, ברך = חוש, שמים wüste, קריאחה Pl. v. קריח, Stadt. כיון
ist wohl wie כיון = כיון sicher.

13. צוהה מדמי לכהן משקי מי ביד לאנשה ויולה לכן דחשקה
 חייב ויולגן כל חיביה דאנון ²⁰ באשרה חיולה השלמהה ²¹ דאנון
 לקן אגר לכל סיוחחה:
 14. נפשה קנמה ב'בליר וחיה כמרסוש חיול דאסך ²² טובה אפי
 סן זאלית דחמה ד'ב'ק ומנהר לחמיו יכסון חיביה גרסון ²³
 דאנון ²⁴ באשרה חיולה:
 15. ס'מ'מה ²⁵ דמחמסון דליה בדרה דאנון בה אנש אלא שוחק
 לחיבה אבהתה ובניה ילדהה וילדון ²⁶ הך דאשוו כחלון ומרור
 בן אנון לקין בהשקיה:

— תשלומאחה ²⁰. — ²¹ דאנון (einmal an lassen). — ²² דאסך (einmal an lassen). — ²³ גרסון (einmal an lassen). — ²⁴ באשרה (einmal an lassen). — ²⁵ ס'מ'מה (einmal an lassen). — ²⁶ וילדון (einmal an lassen).

Macht geschlagen ist, wendet sich zu seinem Stanbe und weiss, dass er keinen Genuss davon hat ²⁷).

13. Der Tod gleicht einem Priester, der Reinigungswasser den Menschen zu trinken giebt. Wehe allen Schuldigen, sie sind in schwerer Bedrängniss ²⁸! Die Vergeltung, mit der sie geschlagen werden, ist ein Lohn für alle Schandthaten.
 14. Die Seele steht in Schrecken, die Lebenden unter mächtigem Stosse ²⁹, denn der Gütige hat sein Antlitz von uns gewendet, und wenn der Barmherzige nicht beisteht und sein Erbarmen leuchten lässt, mögen die Schuldigen sich selbst beweinen, denn sie sind in schwerer Bedrängniss.
 15. (Das sind) Zeichen, welche erkennen lassen, dass in dem Geschlechte, in welchem wir sind, ein Jeder an den Sünden Antheil hat, Väter und Söhne, Mütter und ihre Kinder; wie sie alle gleich und widerspenstig sind, so werden sie auch durch Leiden geschlagen.

19) Die Uahera bietet genügend den Sinn. Der Sünder lässt sich durch die Strafe nicht abschrecken, da er sich gar keine Schuld bekennt, so blüht er bei seinem Treiben, wenn er auch weiss, dass es ihm keinen Vortheil bringt. בלד, Affel, erschrecken, hat bereits Cast., ebenso Str. 14 n. 20. צרוי(א)ה, ist wohl Pl. v. צרוא, Entblössung, Verödung des Landes; ל' ב' ל' כ' ב', er beladet seine Seele nicht mit irgend einer Widerspenstigkeit, d. h. er klagt sich keiner solchen an, trägt keine Gewissenslast darüber, חמי = חמי, צלפ, das häufige arm. Reflexiv, ist richtige La., צלב und צלפ heißen beide im Arab. schlagen, verwalten, (א)ה vgl. Note 12 zu Nr. 6, אסריי ist mir verdächtig.

20) אשדה ist sam. Uebers. von שםנה, Aufeindung, Bedrückung, so auch Str. 14.

21) Es ist בבליר zu lassen, vgl. Note 19, über גרסון Note 13.

16. **הא טקמי חובינן אנון אנון קטולין קטולין קטולין חזקין ומללין**
 די²¹⁾ בדיטן זכאה די בנוס דלא סרחו אי בחובים בני סביא
 לקין בחובים דלא יוסו:

17. **פנטה די דעבות כל אחן²²⁾ לכטה רבה חתי אדורת לנו כל**
 אחר פרי משה חסידין ופרי ארבה טשנתן²³⁾ פטה דרונה
 פתיה²⁴⁾ עלין²⁵⁾ טבל יוקה עס סאבה:

18. **צ'רו רבה דבזלטה אנשה פשו ורחל וילן דלא שרין טילף**
 לא רוענה²⁶⁾ אלסן ולא בדין דנובה אשליטן נחל טן דינה
 דמוחה דלא יצפי בדיה דפרוחת:

wohl bei (wohl bei טשנתין) — Druckf. יוקה — א"י. — ט' א"י. —
 beiden N für ט an setzen). — סתיה. — עלין. —
 ולא בזלטה.

16. Siehe, wegen unserer Sünden werden Jene getödtet, Thiere und Menschen, unschuldiges Vieh, Kinder, die nichts Uebles gethan, Kinder der Guten leiden unter Sünden, die sie nicht verschuldet.²¹⁾

17. Der Abfall (von der göttlichen Gnade)²²⁾ bewirkt diese grosse Plage, er sei verflucht in jedem Ort, die Leibesfrucht abnehmend, die Früchte des Bodens sich unwandelnd, der Mund des Strafgerichts ist wider uns geöffnet, verschlingt Säugling mit Greis.

18. Grosse Angst, die in der Welt, sehen die Menschen und fürchten. Wehe uns, dass wir nicht zu lernen vermögen, wir lernen nicht durch die Nahrung und wir vervollkommen uns nicht durch das Gericht der Henschrecken. Fürchten wir uns vor dem Gerichte des Todes, dass nicht überschwemme das Grab....²⁴⁾

22) In dieser und den folgenden Strophen wird der Gedanke ausgeführt, dass nur der Schuldigen willen auch alle Unschuldigen wie die ganze Schöpfung leiden müssen. Der Sinn ist unzweifelhaft, doch scheint diese Str. etwas fehlerhaft und ist wohl zu lesen: **טקמי, ח'ס'ה'א קטולין אנון קטולין ט'** (טול, טדבר) wegen, der Mensch ist ein lebendes Wesen (טול, טתיק, hratum), די... די bedeutet wohl: sowohl... als, בדיטן ist zwar im Aram. ungehörlich, ist aber doch hier sicher dem hebr. בהמה gleich, die Worte בחיבים אי scheinen mir fehlerhaft, viellecht jedoch bedeuten sie: ohne (ohne) Schuld, vgl. Note 5.

23) Die Pannia ist bei den Samaritanern der angebliche Abfall der Juden vom Gharib, die Zeit des Zorns, entgegenstehend der רצוה (רצוה), der das Wohlwollen, der göttlichen Gnade wie bei Gen. viii. VII. 4 u. 13, wo bereits Luzzatto richtig erklärt und corrigirt (bei Kirchheim S. 115), wenn er auch den prägnanten Sinn des Wortes nicht kennt.

24) Die ganze Str. ist ähnlich der Str. 4. צ'רו, Angst, sollte man endlich bekannt sein, nachdem ich die Bdd. in meinem Lehrbuche zur Spr. d. Nischab

19. קבלין רוסה ומכה עלינן ויהי לון קבלין דאמטו רנוח לנו כל
 אחר חזיב^{aaa} מאוריה טשני ורהוטה^{bbb} חסך מעיני לא ישקח
 באישה^{ccc} לאהן יויל כיו אמך^{ddd} לקוטה:
 20. רתמנה טבה עבר צרקה דח רי אמנוחך לית בן נקוס באחן
 דינה סרף דאילן טבלר^{eee} חיב ויהם^{fff} נקוס בדין טבליר עלם
 עבר צרקה לחיבה רלא ישחנקין בויניה:
 21. שסך דחמן ורהאח לא חשלה נקובתה^{ggg} מן דחייה ערמלאין

— כישה (ccc) — ורהוטה (bbb) Druckf. — חזיב (aaa) —
 נקובתך (ggg) — יוד (fff) — טבליר (eee) — אמך (ddd)

19. Es klagen die Höhe und die Tiefe über uns; wehe ihnen, klagen sie, die den Zorn in jeden Ort gebracht; der Anblick der (Himmels-) Lichter ist geändert, der Abgrund hält seine Quellen zurück, der Leidende findet nicht, wohin er gehn soll, wohin er sich wende²⁵).
20. Barmherziger, Gütiger, abe Milde wie es Deine Art ist, wir haben nicht Bestand in diesem Gerichte. Das Blatt des Baumes erschreckt den Schuldigen; wie sollen wir im Gerichte bestehen, das die Welt erschüttert? Uebe Milde mit den Schuldigen, dass sie nicht vergehn in den Gerichten²⁶).
21. Dein Name ist Barmherziger, Gnädiger. Entziehe uns nicht Deinen Namen²⁷! Die Lebenden²⁸ sind nackt; wenn Du sie²⁹ nicht mit Deiner Güte bedeckst, dann³⁰ gehn sie

8, 7 f., de-Chaloz III S. 155 ff. (vgl. diese Ztschr. Bd. XI S. 333 f.) genügend nachgewiesen. בזונוח (wie richtige L.A.) kommt von זין, speisen, ernähren. Die Schlussworte כריה דפרותה יצמי sind mir unklar; aus Held's freilich sinnloser Uebersetzung: denn im Grabe erblickt man keine Befreiung, scheint hervorgehn, dass דפרותה mit Daleth zu lesen sei.

25) Die Uebersetzung dieser Str. rechtfertigt sich selbst. קבל, klagen, kommt das Späthebr. und die andern aram. Dialekte, מכה = מכה (viell. = מך niedrig) als Gegenpart von רוסה bietet Gen. carm. III, 13, für לין ויהי ist zu lesen וי, wehe ihnen, alles Andern ist einfach.

26) Auch diese Str. bietet geringe Schwierigkeiten. Für דח und ויהם ist zu lesen דך und ויהך, über אמנוח ist Bd. XVIII S. 815 A. 3, über נקוס Note I, über בלר Note 19 zur Genüge gesprochen.

27) אפל Afel heisst im Aram.: das Kleid, die Haut abzulehen, entkleiden, der sam. Uebersetzer des Pent. hat dafür die Form משלע (vgl. diese Ztschr. Bd. XVI S. 718), נקובתך (wie richtige L.A.) heisst hier wie im Gebete Ab-Gelaguh's (vgl. Bd. XVIII S. 815 Anm. 8) Bezeichnung, Name; indem Du, ist der Elu, Barmherziger heisst, so bewähre Dich uns auch als solchen und entziehe uns diese Deine Eigenschaft nicht.

28) Vielleicht richtiger: das Leben.

29) מליך vgl. Einl.

30) ככר, wenn die Lesart richtig, ist wohl = ככר: schon, gewiss; Held.: „ein zerbrechliches Becken ist diese unsere Hülle!“

ואליה זכסי לון בסוכך כיור אבדון הד עטף דאנון הד ע'ס'ב
 רכב (kkh) וקדוסיין (ll) רחוביה חקיה (kkh):

22. תשבחך ורבוהך (ll) ימור אלא טענה מן אכה למן הסודך יז
 לעלם חילה מוחי לן מנן ואנן מקיין לה' על מנן אן מוחי לן
 ואן טמיה לן תרמיה בשלסן (mm) רבוהך:

מבוק

מרי בעמל חלחי שלמיה: וביוסף סתר חלמיה: ובמשה רבן
 דנבייה: ובכחנים ארשי: כהניה: ובחוריה קדש כחניה: ובחר

kkh) Druckf. — וקדוסיין (ll) — רכיך: עסור (ll) רכך (kkh)
 בשלחן (mm) Druckf. — ורבוהן (ll) — אקיה.

plötzlich³¹⁾ dahin, denn sie sind wie schwaches Gras, und
 der Sturm der Sünden ist stark³²⁾.

22. Lob und Verherrlichung wollen wir sprechen ohn' Unterlass³³⁾
 von nun an dem Beständigen bis ewig! Seine Kraft belebt
 uns umsonst und wir eifern Ihn umsonst³⁴⁾; ob uns be-
 lebend, ob uns tödtend, bist Du mittheilig in der Herrschaft
 Deiner Grösse!

Schluss.

Herr, um willen der drei Vollendeten, um Joseph's willen des
 Deuters der Träume, um Moses' des Obersten³⁵⁾ der Prophe-
 ten, um der Priester, der Meister³⁶⁾ der Priester, um der

31) *הך עטף* ist Uebersetzung von *בְּסֶחֶק* und *פָּחַם*.

32) *קדוסיין* ist, wie im Tharg., so auch beim Samar. an allen Stellen des
 Pent. (1 Mos. 41, 6. 23. 27. 2 Mos. 10, 13. 14, 21) Uebersetzung von *קָדִים*,
 das Wort fehlt jedoch bei Cast. Der Dichter malt das Bild weiter aus, das
 Leben ist wie zartes Gras und der Sturmwind der Sünden stark, so dass es
 welken muss, wenn nicht Gott es mit seiner Gnade umhüllt.

33) Die angegebene Bed. von *אלא מפתח* ergiebt der Zusammenhang. *אלא*
 aus *אן* ist = *בלא* ohne, *מפתח* von *מפתח* Leere auch von der Zeit, so
 im Späthebr. *מפתח*, müssig sein, *מפתי*, Masse, also ohne Unterbrechung.
 Daher bei den griechischen Uebersetzern, wenn auch unpassend, zuweilen
αχολαζας für *מפתח*, vgl. Hieb 6, 28. Mal. 3, 1, dakh. *אלא מפתח* *αχολαζας*,
 ohne Pause. Heid.: „dem Gotte, bereitet von dem Vergänglichem“!

34) Für jeden Kenner des Aramaismus bedarf es keines Nachweises, dass
מרי heisst: er belebt, *מנן*, umsonst. Heid.: „unser Beschützer ist ver-
 nichtet“!

35) Muss wohl *רבון* = *רבוהן*, Ihr Herr, heissen.

36) *אדש* = *אש* ist bekannt. Man muss jedoch Dies im Auge haben,
 um auch einige andere, bisher noch nicht richtig erkannte Stellen zu verstehen.
 Wenn Ab-Gelagab in seinem Gebete sagt (vgl. dieses Zischr. Bd. XVIII S. 816):
בשלמות עבדך מביה, dorum Du nicht vergisst, *אדש* *אניב* *לישועתה*
 „*אדש* || *וכוחה* *ושלמותה* *ובנ* *(ביות)* *עבדך* *משה* || *אניב* *לישועתה*“
 so muss *אדש*, wenn es auch eine Versteile schliesst, mit dem Folgenden

Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte.

Von

Prof. Th. Nöldeke,

I. Ueber den noch lebenden syrischen Dialect im Antilibanon.

Während der östliche Zweig des Aramäischen noch im Munde einer ziemlich zahlreichen christlichen Bevölkerung am obern Tigris, in Kurdistan und am See von Urmia erhalten ist, bildet der Dialect der Bewohner von Ma'lûlâ und zwei benachbarten Dörfern im Antilibanon den einzigen Rest ¹⁾ der einst so weit verbreiteten aramäischen Sprache im Westen. Obwohl man von diesem Dialect schon länger wusste, so hat doch erst in neuester Zeit der Missionär Jules Ferrette an Ort und Stelle einige sprachliche Beobachtungen gemacht. Nach seiner eignen Erzählung geschah dies in grosser Eile innerhalb weniger Stunden; seine Bemerkungen sind deshalb auch nur spärlich und wohl nicht ohne Ausnahme vollkommen zuverlässig. Sehr berechtigt ist daher Ferrette's Wunsch, dass bald vor dem gänzlichen Erlöschen dieser Mundart eine genaue Untersuchung derselben vorgenommen werden möge, welche so überaus schwierig nicht sein kann, da jene Orte zwar in einer sehr wilden Berggegend, aber doch nur wenige Meilen von Damascus (NNQ.) entfernt liegen. Dass hier Gefahr im Verzug ist, erhellt daraus, dass alle Einwohner neben ihrer Muttersprache schon das Arabische verstehen. Einstweilen wollen wir aber Ferrette für seine mit grosser Anspruchslosigkeit gegebenen Notizen dankbar sein. Der Versuch, aus denselben die Umrisse der Mundart zu bestimmen, kann freilich nur sehr ungenügend ausfallen, aber wir erhalten doch einige wichtige Ergebnisse. Am meisten Werth lege ich auf den Umstand, dass hier die 3. Pers. M. im Imperf. nicht mit *N*, wie bei den östlichen und nördlichen Aramäern, sondern mit *I*, wie bei den Palästinentern, gebildet wird. Ferner ist wichtig der Gebrauch des sog. Nun opentheticum, der sonst auch nur in den jüdisch-aramäischen Mundarten erscheint. Wir sehen hier also die

1) Nach den Zeugnissen, die Quatremère Journ. As. 1835. 3, 269 f. gesammelt hat, ist das Gebiet des Aramäischen im Libanon und Antilibanon schon seit mehreren Jahrhunderten sehr beschränkt, wenn es auch früher noch etwas grösser war als jetzt.

Uebereinstimmung unsres Dialectes mit dem palästinischen in zwei der wichtigsten Differenzpuncte desselben von den andern. Da nun von einem jüdischen Einfluss auf diese Gegend nicht die Rede sein kann, so dürfen wir wohl mit Sicherheit schliessen, dass dieses alte Eigenthümlichkeiten des westlichen (oder lieber süd-westlichen) Aramäischen waren, welches sich allmählich über Palästina ausbreitete, und dass sie nicht etwa erst aus dem Hebräischen in's sog. Chaldäische gekommen sind. Wir haben hier also ein Glied aus der zweiten aramäischen Sprachgruppe, welche Barhebraeus in der bekannten Stelle ¹⁾ die palästinische nennt mit ausdrücklicher Einrechnung von Damaskus und dem Libanon.

Natürlich zeigt der Dialect von Malula auch mehrfache Uebereinstimmung mit andern aramäischen, namentlich jüngeren, doch sind dieses fast lauter Erscheinungen, wie sie sich bei semitischen Sprachen in der allmählichen Entwicklung selbständig auszubilden pflegen. Und daneben bleibt diese Mundart sogar in einigen wichtigen Stücken auf einer ältern Stufe stehn, besonders in der Beibehaltung der alten Kehllaute. Nur gelegentlich berührt sich dies westliche Neusyrisch mit dem Aramäischen der Nestorianer, von dem ich demnächst eine genauere Darstellung in einem eignen Werke zu geben hoffe.

Da das Journal of the Royal Asiatic Society, in dessen XX. Bande (Jahrgang 1863) S. 431 ff. Ferrette seine Angaben veröffentlicht hat, in Deutschland nicht sehr verbreitet ist, so gebe ich zunächst seinen gesammelten Sprachstoff hier wieder. Wegen seiner sonstigen Bemerkungen über den Ort und seine Bewohner muss ich aber auf das genannte Journal verweisen. Ferrette's Material besteht aus einer Anzahl Wörtern in bloss syrischer Schreibweise, einer andern, in der er wegen der „so eigenthümlichen und unerwarteten“ Aussprache auch eine arabische Umschreibung mit Benutzung der persischen Buchstaben پ und ج beigelegt hat, einem Vater Unser, das er selbst nicht für ganz correct erklärt, und einem Verbalparadigma; beiden letzteren ist gleichfalls eine Umschreibung in arabischen Buchstaben beigegeben. Die Vocalisation ist nicht vollständig, auch sind die Vocalzeichen im Druck hier und da ein wenig verschoben. Wir fügen bei den entlehnten Wörtern die Grundform hinzu.

1. Gruppe (S. 432).

Sultan	ܡܠܝܟܐ	Aprikose	ܡܠܝܟܐ (ܡܝܫܝܫ)
Blume	ܡܠܝܟܐ	Fluss	ܢܗܪܐ
Stab	ܡܠܝܟܐ (vgl. ܡܠܝܟܐ)	Krieg	ܡܠܝܟܐ (ܡܠܝܟܐ)

1) Histor. dynast. ed. Pococke 15 f. vgl. Mundart der Mandäer S. 77.

Bauch	ܥܗܕܐ	Dach	ܫܥܩܐ (سقف)
Kraut	ܚܫܝܫܐ (حشيش)	Ochs	ܥܝܠܐ
König	ܩܕܝܫܐ	Auge	ܕܡܥܐ
Tunica	ܩܡܝܣܐ (قميص)	Himmel	ܫܡܝܐ
Kopf	ܪܥܝܐ	Altar	ܡܕܒܚܐ ¹⁾
Strasse	ܩܪܝܐ (قرب)	Morgen	ܫܬܪܝܐ
Esel	ܡܕܝܢܐ	Abend	ܫܬܪܝܐ (Untergang)
Gerste	ܫܥܝܐ	Tag	ܡܢܬܗܐ
Kirche	ܕܩܝܫܬܐ (ܕܝܪܐܒܝܐ)	Nacht	ܠܝܠܐ
Haut	ܐܢܐ	Feld	ܡܕܝܢܐ
Pferd	ܚܝܬܐ (حصان)	Wasser	ܡܕܐ
Lehrer	ܡܕܕܝܢܐ (von معلم)	Licht	ܢܗܐ
Stadt (town)	ܫܬܪܝܐ (palatium „Burg“)	Schwert	ܫܡܝܐ

2. Gruppe (S. 433).

Weizen	ܡܕܝܢܐ	ܫܬܪܝܐ
Arm	ܕܡܥܐ	ܫܬܪܝܐ
Schule	ܡܕܕܝܢܐ	ܡܕܕܝܢܐ (مدرسة)
Fuss	ܕܡܥܐ	ܫܬܪܝܐ
Wallnuss	ܡܕܝܢܐ	ܫܬܪܝܐ
Bart	ܡܕܐ	ܫܬܪܝܐ
Stein	ܡܕܐ	ܫܬܪܝܐ
Finger	ܡܕܐ	ܫܬܪܝܐ
Thür	ܡܕܐ	ܫܬܪܝܐ
Mund	ܡܕܐ	ܫܬܪܝܐ
Nase	ܡܕܐ	ܡܕܐ (منقح)

1) Vielleicht ܡܕܕܝܢܐ zu lesen.

אִנִּי לְחַם נִשְׂאָה . לֹא תִתְחַלֵּץ עִמָּי אֶחָד . תִּתְחַלֵּץ עִמָּי
 אִנִּי לֹא בִן נִשְׂאָה . לֹא תִתְחַלֵּץ וַיִּתְחַלֵּץ : תִּתְחַלֵּץ עִמָּי
 חֲדָה . אֲנִי .
 (1) שְׂרָא . אֲמִין .

Ferretto's Uebersetzung ist: 1. Pater noster in coelo, 2. sanctificetur nomen tuum. 3. Veniat sibi regnum tuum. 4. Veni cum ea voluntas tua sicut in coelo aut in terra. 5. Da nobis panem omni die () in die. 6. Dimitte nobis peccatum nostrum sicut dimittentes nos ille onis (sic!) 7. Ne inducas nos in tentationes. 8. Libera nos ab omni malo. 9. Amen.

Die Uebersetzung von 4 giebt keinen Sinn. Da kommen in 3 אֶחָד heisst, so wird schwerlich unmittelbar daneben das arab. جاء gebraucht, به (cum eo, nicht cum ea) wäre ebenso wenig zu erklären wie der Imperativ. Ich setze به جى = ܐܡܝܢ fiat, wobei ich übrigens nicht für die ganz genaue Wiedergabe des Lautes bürgе; aber die betreffenden Lautveränderungen siehe unten. Ich nehme ich = אֲנִי und übersetze demnach Fiat voluntas tua sicut in coelo etiam in terra. Bei 5 deutet F. durch die Klammern an, dass die Bezeichnung des heutigen Tages fehle; wahrscheinlich bedeutet אחד يوما يوما bloss „jeden Tag“ oder „Tag für Tag“, also „gieb uns jeden Tag Brot“. In 6 möchte ich peccata nostra übersetzen (siehe unten). Das letzte Wort ist wohl zu erklären filius hominis (ܐܢܫܐ ܒܢ ܐܢܫܐ).

Erstes Paradigma (S. 434).

Sg. 3 Ipse occidit	ܥܘ ܐܬܬܠ	ܥܘ ܐܬܬܠ
2 Tu occidisti	ܥܡܝܢ (ܥܡܝܢ) ܦܬܠܝܢ	ܥܡܝܢ ܦܬܠܝܢ
1 Ego occidi	ܐܢܐ ܦܬܠܝܢ	ܐܢܐ ܦܬܠܝܢ
Pl. 3 Ipsi occiderunt	ܥܡܝܢ ܦܬܠܝܢ	ܥܡܝܢ ܦܬܠܝܢ
2 Vos occidistis	ܥܡܝܢ ܦܬܠܝܢ ܥܡܝܢ ܦܬܠܝܢ	ܥܡܝܢ ܦܬܠܝܢ ܥܡܝܢ ܦܬܠܝܢ
1 Nos occidimus	ܐܢܬܝܢ ܦܬܠܝܢ ܐܢܬܝܢ ܦܬܠܝܢ	ܐܢܬܝܢ ܦܬܠܝܢ ܐܢܬܝܢ ܦܬܠܝܢ

1) Wohl שְׂרָא zu lesen.

2) Kann auch ܦܬܠܝܢ gelesen werden.

Zweites Paradigma (S. 435).

Praeteritum.

Sg. 3 Ipse scripsit	هو اكتب	om آكتب
2 Tu scripsisti	اكتب ختيم	ad آكتب
1 Ego scripsi	انا ختيمتي	ad آكتب
Pl. 3 Ipsi scripserunt	بن اكتب	om آكتب
2 Vos, scribentes - vos	اكتبن خاتين ختور	ad آكتب
1 Nos, scribentes - nos	اكتب خاتين نوح	ad آكتب
Imperativ	اكتب	ad آكتب
Partic. Activi Sg M.	Scribens	كاچيا
F.		
	Scribentes	كاچيا
Pl. M.		
F.	Scribentes	كاچيا
Partic. Pass.	Scriptus	ختيبا

Dies ist, abgesehen von ein paar einzelnen Bemerkungen, welche wir unten verwerthen wollen, das ganze Material. So wenig dasselbe schon hinreicht, um nur die Grundzüge der lautlichen Veränderungen festzustellen, so ist es für die Formenlehre noch weit ungenügender; von syntactischen Beobachtungen müssen wir fast ganz absehen.

Zur Lautlehre.

Vocals. Im Ganzen ist die Vertheilung der Vocale und Consonanten wesentlich dieselbe wie in den ältern uns näher bekannten aramäischen Dialecten. Auch die Beschaffenheit der Vocale selbst scheint sich nicht sehr stark geändert zu haben. In Bezug auf die verschiedene Aussprache des ܐ (\bar{a} und δ) macht Ferretto folgende auffallende Bemerkung: „In Ma'lulā werden beide Aussprachen von derselben Person in verschiedenen Wörtern und von verschiedenen Personen in demselben Worte angewandt. Kaum war mir ein Wort in der einen Aussprache gegeben, so sprach es schon ein Anderer von den Anwesenden auf andere Weise aus mit Ausnahme einiger wenigen Wörter, bei denen Alle übereinzustimmen schienen.“ Leider giebt er nichts Näheres an. In der arabischen Umschreibung drückt er aber ܐ regelmässig durch ā aus. Fr. Müller bemerkt gelegentlich (Or. a. Occ. III, 105) „nach der Versicherung

eines in Malldla gebornen, des Syrischen vollkommen mächtigen Arabers“, dass daselbst der Vocal stets „wie ein reines a“ ausgesprochen werde. Auf keinen Fall ist also die auf hebräischem und aramäischem Gebiet mehrfach erscheinende Verdunklung des *a* hier so weit durchgeführt, wie in der späteren Aussprache des Syrischen bei den westlichen Syrern. — Auffallend ist das *i* für *a* in **ܕܡܢܐ**.

Die Diphthongen scheinen in offener Sylbe erhalten zu sein, vgl. **ܕܡܢܐ**, **ܕܡܢܐ**, **ܕܡܢܐ**; aber danoben **ܕܡܢܐ** aus *baĩtá*.

Ob in **ܕܡܢܐ** und **ܕܡܢܐ** mit den östlichen Syrern das ursprünglichere *a* beibehalten oder mit den westlichen in *i* verändert wird, können wir nicht sagen; das Erstere geschieht in **ܕܡܢܐ**, so auch im Fremdwort **ܕܡܢܐ** *exxhēia*.

Ueber die Natur der kurzen Vocale ist es noch misslicher zu reden, als über die der langen. Ob z. B. der erste Vocal von **ܕܡܢܐ** mehr *i* oder *e* ist, ob das **ܡ** (ـ) durchgängig reines *α*, oder oft mehr oder weniger verfärbt ist, müssen wir dahingestellt sein lassen, obwohl alle Analogien für das letztere sprechen. Wir dürfen auf kleine Abweichungen von Bekanntem im Setzen der kurzen Vocale kein Gewicht legen, da wir eben den lautlichen Werth der Vocalzeichen nicht genau kennen und deshalb z. B. nicht wissen, wie weit sich der erste Vocal in **ܕܡܢܐ** (Weizen) von dem ursprünglichen *i* oder *e* entfernt. Zu *e* oder *i* wird das *α* wie so oft in allen aramäischen Dialecten in **ܕܡܢܐ** wie (**ܕܡܢܐ**). Eine sehr alterthümliche Vocalisation zeigt **ܕܡܢܐ** Mund gegenüber dem sonstigen aramäischen *pumma* (dessen *u* wohl durch den folgenden Labial verursacht ist) vgl. arab. **قَم**.

Die Verkürzung eines langen Vocals in (ursprünglich oder secundär) geschlossener Sylbe, welche in den jüngern aramäischen Dialecten sehr beliebt ist, finden wir bloss im Suffix **ܕܡܢܐ**. Sonst vgl. **ܕܡܢܐ**, **ܕܡܢܐ**, **ܕܡܢܐ** u. s. w.

1) In **ܕܡܢܐ** *Aman* steht allerdings **ܡܢܐ** offenbar für *a*, so dass die diphthongische Schreibweise noch nicht genügende Sicherheit für die Aussprache giebt.

Die im Syrischen und theilweise auch in den andern Dialecten abgefallnen Vocale sind nach der Pluralform *قَتَل*, *اِخْتَب* (مَوَلَه) zu schliessen auch in unserm Dialect verschwunden; so konnte Ferretti auch keine abweichende Form des Imperativs für das Fem. und den Plur. erfragen, so dass also auch hier resp. der Abfall von *u* und *i* anzunehmen ist, *اِخْتَب* für *دَعَوَه*, *دَعَوَه*, *دَعَوَه*). Vocale, die im Syrischen noch vorhanden, sind hier wohl nur dann weggefallen, wenn ein Wort überhaupt stärker verkürzt ist, wie in *مَحَل* aus *مَحَل* oder *مَحَل* (مَحَل) aus *مَحَل*.

Der Vorschlag eines Vocale mit einem Spiritus lenis vor einem Consonanten, dem kein voller Vocal folgt, ist auch in diesem Dialect beliebt. Wir haben so *اِخْتَب* dein Name, die Perfectform *اِخْتَب*, *اِخْتَب*, die Imperativ *اِخْتَب*, *اِخْتَب* (vom arabischen *اِخْتَب*), aber daneben *اِخْتَب* Himmel, *اِخْتَب* occiderunt, *اِخْتَب* scriptum. Vermuthlich hängt also der Vorschlag von der Willkür oder dem Wohltautgefühl des Sprechers ab. Dass der vorhergehende Laut hierfür nicht entscheidend ist, geht aus *مَحَل* gegenüber *مَحَل* hervor. Sonst findet sich ein solcher Vorschlag noch in *اِخْتَب* all, vielleicht zur Erleichterung des im Anlaut schwierig zu sprechenden *خ*.

Consonanten. Deutlich hervor treten nur wenige Veränderungen der Consonanten. Nicht bloss Erweichungen, sondern auch Verhärtungen finden wir darunter.

Die Doppelconsonanz wird durchgängig wie in den meisten Dialecten — nur nicht im eigentlichen Syrischen nach der westlichen Aussprache — beibehalten, vgl. *اِخْتَب*, *اِخْتَب* und die Paelformen (siehe unten).

Bei der Betrachtung der Mutae — abgesehen von den emphatischen Lauten *ع*, *ح* — haben wir besonders die Aspirationsverhältnisse in's Auge zu fassen. Leider genügt das vorliegende Material nicht zur Aufstellung durchgreifender Regeln. Nach dem, was uns vorliegt, steht unter denselben Lautverhältnissen bald ein aspirirter, bald ein unaspirirter Consonant. Auf keinen Fall kann man die altaramäischen Regeln hier noch ohne Weiteres als geltend an-

sehn, wenn auf diesem Gebiete auch wohl noch nicht eine solche Erstarrung eingetreten ist, wie im östlichen Nensyrich.

Das K wird aspirirt durch خ ausgedrückt; ob die Aspiration aber vollständig den rauhen Klang des arabischen خ (wie allerdings im östlichen Neusyrisch) oder nicht vielmehr den des deutschen Ch in ach habe, können wir nicht entscheiden. Die Aspiration tritt beim K fast stets im Anlaut ein, vgl. حيفا Stein, خليبا Hund, كتاب Buch, ختيا und andere Formen von صحت, aber das Paradigma zeigt uns neben آنج خاتمين نچ auch ناچيا u. s. w. Das Prinzip der Veränderung ist hier nicht zu erkennen. — In دندلا (sic) Wand ist sogar ب für د geschrieben (دودلا). Den alten Regeln entsprechen besser اختب, أختب, اخب (أخبط), die Endung سـ رـ ; auch كحل und كحل von kul ist nicht auffallend. Ein sicher unaspirirtes K (da die Schreibweise ككلا, die Aspiration nicht ausschliesst) haben wir im Anlaut nur in فلكه مملوئنج, in dem aber das تـ eine Monillirung des K (Kⁱ oder K^j) auszudrücken scheint.

Das G ist in den Beispielen bei einheimischen Wörtern leider wenig und nur aspirirt in der Schreibweise غ vertreten. Auch hier haben wir im Anlaut die Aspiration غوزا Nuss; nach alter Weise steht sie in غلا, Fuss. In نجفريبك in Versuchungen Plur. vom arabischen تجريب (in der ältern Aussprache tagribat, nicht tagribat aufgenommen) ist die Aspiration auch bei einem Fremdwort angewandt (über ج für ت siehe unten). — In arabischen Wörtern ist غ durch ز wiedergegeben, wie sonst ج durch ص vgl. (شجرة) شجرنا هي ذاك; غافرين غصون, (بغل) بغل صدى. Verdoppeltes ج wird durch ج vertreten in نجف من نجف von ابي.

Das T ت wird mit Aspiration تَ . Bei der Leichtigkeit, mit der ت und ث in Schrift und Druck verwechselt werden können, dürfen wir bei ihnen vor Fehlern nicht sicher sein und daher nicht allzu viel auf einige Inconsequenzen geben. Im Anlaut haben wir Aspiration in تَعا Thür, Nichtaspiration in تَعا veniat, تَخلِّع ne introduce nos. Im Inlaut steht ت den ursprünglichen Gesetzen entsprechend oder doch nach denselben erklärbar in تَحمي .

خائلا Wand, ملكيوتخ, خثيا, سيمعا Finger (für ܐܝܬܐ),
 ܕܥܝܬܐ γειτονία, ܐܚܬܒ (ܕܥܬܒ) Haus (baitā aber
 jüdisch-aram. bēthā) u. s. w.; aber daneben haben wir einzelne
 Formen wie ܐܚܬܒ (ܕܥܬܒ, ܕܥܬܒ), ܚܬܝܢ, ܥܬܬܐ occidi
 (ܕܥܬܐ), ܚܬܐ Buch.

Sehr auffallend ist aber die Verwandlung des T in ܕ, die
 sich sowohl da findet, wo zu aspirieren wäre, als im andern Fall.
 Wir haben so ܐܕ oder ܕܐ du (ܐܕ), ܚܬܝܬ occidisti, ܚܬܝܬ
 scripsisti, ܕܥܝܬܐ Stadt, ܕܥܝܬܐ Haus, ܕܥܝܬܐ und
 andere Formen des Participiums neben ܚܬܝܢ und ܚܬܝܬ. Gegen-
 über ܚܬܬ occidi steht ܚܬܝܬ scripsi. Dafür finden wir ܕ
 in ܕܥܝܬܐ und so scheint auch ܕܥܝܬܐ = ܕܥܝܬܐ
 zu sein, obwohl wir daneben ܕܥܝܬܐ haben. Neben ܕܥܝܬܐ, enklitisch
 ܕܥܝܬܐ, ihr (ܐܕܥܝܬܐ) wird auch ܕܥܝܬܐ, enklitisch ܕܥܝܬܐ, geschrie-
 ben; welcher Unterschied hier in der Aussprache ist, kann ich
 nicht sagen. In ܕܥܝܬܐ, dem Plural von ܚܬܝܬ, liegt wahrscheinlich ein Fehler (ܚܬܝܬ? ܚܬܝܬ). Bei einem
 Fremdwort steht so ܕ in ܕܥܝܬܐ von ܕܥܝܬܐ. Man sieht, dass
 dieser Lautwechsel unter denselben Lautverhältnissen bald eintritt,
 bald unterbleibt.

D wird in allen Beispielen im Anlaut aspirirt, nämlich in ܕܥܝܬܐ
 Bart, ܕܥܝܬܐ Arm, ܕܥܝܬܐ Haus; sonst finden wir es noch regel-
 recht aspirirt in ܐܚܬܐ wie (siehe unten) und ohne die erwartete
 Aspiration in ܕܥܝܬܐ Stadt. Zu J wird D, wie sehr oft im
 östlichen Neusyrisch (freilich unter ganz andern Umständen) in
 ܕܥܝܬܐ. In arabischen Wörtern finden wir zweimal T
 für D, nämlich in ܕܥܝܬܐ aus مدرسة und in ܕܥܝܬܐ von دخل;
 in der syrischen Schreibweise steht aber beidemal D.

Für P haben wir in einheimischen Wörtern wenig Beispiele.
 In ܕܥܝܬܐ Stein tritt die erwartete Aspiration ein, in ܐܕܐ auch

In *ܫܪܝܐ* *šōrē* böse von *ܫܪܝܐ* und andern ist das *ܫ* unverändert geblieben.

Auch bei den Liquida L M N R bemerken wir kaum Veränderungen. N hält sich zäher, als zu erwarten wäre; nicht bloss haben wir es noch in allen vorkommenden Pluralformen auf in mit Ausnahme von *ܡܕܝܢܝܐ*, sondern sogar in *ܡܕܝܢܝܐ* (aber nicht mehr in *ܐܢܝܢ* und den andern Formen der 2. Person). Abgefallen ist es mit seinem Vocal in *ܐܢܝܢ* aus *ܡܕܝܢܝܐ* oder *ܡܕܝܢܝܐ*, vgl. *ܡܕܝܢܝܐ* aus *ܡܕܝܢܝܐ*.

Sehr zu beachten ist die fast unveränderte Beibehaltung der Gutturale, während gerade sonst in dieser Dialectgruppe (in Samaria und Galilaea) schon sehr früh die Erweichung und Vermischung dieser rauhen Laute beginnt. Hier wirkte wohl die Gebirgssatur des Landes auf die Erhaltung ein. Allerdings behält das *ܐ*, wie im Syrischen, wohl nur im Anlaut seinen Werth, wie *ܐܢܝܢ* ich, *ܐܢܝܢ* wir u. s. w. oder wird auch zu *ܐ*, wie theilweise im Jüdisch-Aramäischen (besonders in den Zusammensetzungen mit dem Fragewort *ܐܢܝܢ* = *ܐܢܝܢ*), nämlich in *ܐܢܝܢ* da neben *ܐܢܝܢ* ihr neben *ܐܢܝܢ*, verschwindet aber in *ܐܢܝܢ*. Bei den enklitischen Formen *ܐܢܝܢ*, *ܐܢܝܢ* fällt *ܐ* mit seinem Vocal allerdings ab.

Das *ܐ* scheint stets stark zu bleiben, vgl. *ܐܢܝܢ*, *ܐܢܝܢ*, *ܐܢܝܢ*, und das dem Arabischen entnommene *ܐܢܝܢ* Lehrer.

Das H erhält sich im Anlaut in *ܐܢܝܢ* er, *ܐܢܝܢ* sie, wird aber zu *ܐ* in *ܐܢܝܢ* gieb (*ܐܢܝܢ*). Im Silbenauslaut scheint H nicht stark zu bleiben, denn neben der Schreibart *ܐܢܝܢ*, *ܐܢܝܢ* steht *ܐܢܝܢ* und wahrscheinlich *ܐܢܝܢ* für *ܐܢܝܢ*; so auch *ܐܢܝܢ* Licht für *ܐܢܝܢ*, wenn es nicht dem Arabischen entlehnt ist (*ܐܢܝܢ*).

Das *ܐ* bleibt stark. Es wird immer, wie von vorn herein zu erwarten, durch arabisches *ܐ* (nicht durch *ܐ*) umschrieben,

z. B. *كُحِمَا* uns. *كُحِمَا* Brot, *حُتْلِيَا* Weizen. Wo dem *כ* ein *ח* gegenüber steht, ist immer ein arabisches Lehnwort oder eine unorthographische Schreibweise für *K* (*כ* *כ* für *כ* *כ*), während andererseits *כ* auch das *ח* arabischer Wörter vertritt, vgl. *כ* *כ*. *כ* *כ*.

Ueber den Laut des *ח* siehe oben bei den Mutae.

Die Behandlung der Vocalbuchstaben J und W ist aus den wenigen Beispielen nicht klar zu erkennen. Ersteres erscheint im Anlaut in *כ*, *כ*, *כ*. Vermuthlich ist auch beim letzten Beispiel der Anlaut *i* zu sprechen. Vom consonantischen W haben wir kein Beispiel, als vielleicht *כ*, wenn dies = *כ* und also der Laut durch B dargestellt ist.

Zur Formenlehre.

Nomen. Die Formen des selbständigen Personalpronomens siehe oben bei den Paradigmen der Verba. Femininformen sind nicht angegeben, obwohl sie nicht ganz verschwunden sind, wenigstens nicht bei der 3. Pers. Wenn man die oben gegebenen Lautumwandlungen berücksichtigt, wird man in *כ*, *כ*, *כ* und den Nebenformen die alten Bildungen genau wiederfinden. *כ* wir geht auf *כ* (targumisch) oder *כ* (samaritanisch und in ältern syrischen Handschriften vorherrschend) zurück, *כ* oder *כ* auf *כ*. Der theilweise Abfall des *l* beim enklitischen Gebrauch (*כ*, *כ*) ist schon alt, wird aber nicht stets durchgeführt wie bei *כ* *כ* im Vater Unser, bei dem freilich ein besonderer Nachdruck auf dem Wir liegt.

Suffigierte Personalpronomina haben wir leider nur wenige, aber darunter sehr interessante Formen. Das Possessivauffix der 2. Pers. Sg. Masc. lautet *כ*, *כ*; ebenso entspricht das Suffix der 3. Pers. Sing. Fem. in *כ* der alten Form. Dagegen ist das Suffix der 1. Pers. Pl. am Nomen wie am Verb durch die selbständige Form *כ* in der Weise beeinflusst, dass sie nicht, wie in den andern Dialecten auf *nan*, *na* oder blosses *n*, sondern auf *na* oder *ah* ausgeht. Da diese merkwürdige Form in unserm

Dialect ganz allein steht, dürfen wir sie durchaus nicht für ursprünglich halten, sondern müssen sie aus der Einwirkung der selbständigen Form erklären, wie ja auch im östlichen Neusyrisch (und in andern Sprachen) Veränderungen der Formen bei den Personalpronomen nach Analogie verwandter vorkommen. Nach vocalischem Anlaut scheint beim Nomen ܕܢܚ sonst ܢܚ zu stehn; wir haben so ܐܒܘܢܚ unser Vater (palästinisch אבנח) gegenüber ܚܬܝܬܢܚ unsere Sünden (ܚܬܝܬܢ) ܠܚ uns (ܠܢ). So lautet auch das Objectsuffix derselben Person auf ܚ aus; die beiden vorkommenden Formen (am Imperfect und am Imperativ) haben vor sich das sog. Nun epentheticum, das wir sonst nur im Palästinisch-Aramäischen kennen. Es sind die Wörter ܬܬܚܝܬܢܚ introducez uns und ܬܬܚܝܬܢܚ befreie uns; das Suffixum entspricht einem ܚܝܬܢܚ oder ܚܝܬܢܚ .

Von sonstigen Pronomina ist leider nichts vorhanden, bis auf die pronominalen Elemente in ܐܚܝܬܐ ܐܚܝܬܐ und ܐܚܝܬܐ . Letzteres ist = ܐܚܝܬܐ , ersteres entweder = ܐܚܝܬܐ (mit ܐܚܝܬܐ für das ursprüngliche ܐܚܝܬܐ) oder ܐܚܝܬܐ (ܐܚܝܬܐ) (eigentlich fragend) ¹⁾.

Sonst kommt leider keine der zahlreichen Bildungen mit demonstrativem (resp. relativem) ܕ vor.

Eine Uebersicht der in unserm geringen Material vorkommenden Nominalstämme zu geben wäre zwecklos. Wir machen nur darauf aufmerksam, dass die alte Weise, aus dem Participium durch das Suffix ܐܢ wahre Nomina Agentis abzuleiten, welche namentlich im östlichen Neusyrisch sehr beliebt ist, auch hier erscheint, indem aus dem arabischen ܡܥܠܡ echt aramäisch ܡܢܠܡܢܐ gebildet wird (wie das gleichbedeutende ܡܢܠܡܢܐ).

Die Femininendung ist auch hier ܐܢܐ (resp. ܐܢܐ), welches in einigen Fällen auch an Fremdwörter tritt wie in ܡܡܝܫܐ ܡܡܝܫܐ , ܡܡܝܫܐ . In ܡܡܝܫܐ und ܡܡܝܫܐ aus ܡܡܝܫܐ wie in ܡܡܝܫܐ von ܡܡܝܫܐ ist das arabische ܐܢܐ als Femininendung verwerthet. Sämmtliche nicht mit Possessivauffixen

1) Ich dachte zuerst an eine Ketzelsung von ܡܡܝܫܐ (gammāsa), aber dann wäre das D schwerlich aspirirt.

verschiedene Substantive tragen die Endung des Stat. emphaticus, auch die fremden wie **نُزْب**; **نُزْب** u. s. w. Nur **قَتْرُ ضُب** Schlacht hat die Endung nicht; es scheint ein Fremdwort zu sein (**قَتْل**?).

Wie weit etwa der Stat. abs. und constr. noch vorkommen, können wir leider durchaus nicht erkennen.

Im Plural haben wir den Stat. absol. wenigstens noch bei den Participien auf **in** wie **غَافِرِينَ** u. s. w. und den Stat. constr. wahrscheinlich in **لَحْصٍ نَمْعًا**; wäre dies Singular, so würde es doch gewiss **لَحْص** lauten. Vermuthlich hat das Wort noch eine Art vocalischen Auslautes als letzten Rest der alten Endung **ai**, **ē**. Jedenfalls ist es misslich, den ersten Theil einer solchen Zusammensetzung als arabisch anzusehen. Der St. emph. beim Masc. Plur. scheint noch auf **āyā** auszugehen ohne die im spätern Aramäischen allgemein übliche Zusammenziehung in **ā**. Wir haben wenigstens **لَحْصٍ نَمْعًا** Weizen, ganz das alte **נחשון** gegenüber späterem **נחשין**. Auch **שֶׁבַע** Wasser stimmt hierzu; bei diesem Worte behalten freilich auch die andern Dialecte meistens die längere Form. **שָׁמַיָא** Himmel ist wohl aus **נחשין** zusammengezogen.

Der Plural Fem. wird im St. emph. wie einzeln schon in den ältern Dialecten (z. B. **שֶׁבַע** Messer, **שֶׁבַע** Oerter u. s. w.) und herrschend im östlichen Neusyrisch in zwei Fällen von einer durch **i** erweiterten Form gebildet, also mit **jāthā** statt **āthā**. Das deutlichste Beispiel ist **נחשין** **נחשין**; aber auch **נחשין** Versuchungen vom arabischen **نَحْرَة** ist so gebildet. Die syrische Schreibweise **ܢܚܬܐ** drückt dies **j** freilich nicht aus. Ein Plural ist wahrscheinlich auch **ܢܚܬܐ** unsere Sünden, von **ܢܚܬܐ**; hier wäre dann freilich statt **ܢܚܬܐ** ein langes **ā** auszudrücken (**ܢܚܬܐ**). Sonstige Pluralbildungen kommen nicht vor. — Die Anhängung der Pronominalsuffixe macht keine Schwierigkeit; siehe oben die Beispiele.

1) Beim Singular wäre das **ā** überhaupt nicht zu erklären; man müsste denn annehmen, dass wir das arabisch **خطية**, nicht das einheimische **נחשין** hier hätten; dann wäre aber nach aller Analogie der Anfang **ח** zu schreiben.

Partikeln haben wir nur wenige. Es sind die Praepositionen ב (in כֵּן בְּכֵן und כֵּן), בְּיָמָא , בְּיָמָא , בְּיָמָא , בְּיָמָא (nach Analogie der beiden ersteren aus בְּ verkürzt in בְּ בְּיָמָא , wie sehr oft im östlichen Neuassyrisch), und die Adverbia אֲדַבְּרָא , אֲדַבְּרָא (siehe oben bei den Pronomina), $\text{אֲ$ (wahrscheinlich = אֲ auch), לֹא nicht, Nicht einmal $\text{וְ$ und ist nachzuweisen.

Verbum. Die vorkommenden Verbalstämme sind Peal (siehe die Paradigmen), Pael תִּתְחַלֵּץ , נִתְחַלֵּץ und dessen Reflexiv מִתְחַלֵּץ . Beide Tempora sind erhalten, ebenso können wir das Partic. act. und pass. (wenigstens für das Peal) und den Imperativ belegen. Das alte Conjugationssystem ist demnach hier viel vollständiger erhalten, als bei den Nestorianern.

Von den in den Paradigmen für das Praeteritum angeführten Formen sind natürlich je die beiden letzten Participia mit selbstständigem Personalpronomen, und das Beispiel גִּלְדִּי אֲנִי im Vater Unser zeigt uns, dass diese Verbindung auch gar nicht für die Vergangenheit, sondern ganz wie in allen übrigen aramäischen Mundarten gebraucht wird. Schwerlich fehlt der Sprache wirklich die 2. und 1. Pers. Pl. im Perfect, wie auch wohl kaum die 3. Pers. Fem. Die Lautveränderungen der übrigen Formen sind durchgängig schon besprochen. Die Vocalisation der 2. Pers. Sg. ist nicht recht deutlich. Wenn es erlaubt ist, aus der Vergleichung der beiden Beispiele zu schliessen, dass beide ersten Radicale als Vocal ein a haben, der dritte ein e , so muss man annehmen, dass sich der sonst ganz verflüchtigte erste Vocal hier etwas stärker gehalten hat und dass das e zur Erleichterung der Aussprache eingeschoben ist. Der Form חֲלִיכְךָ gegenüber, welche der alten Form genau entspricht, habe ich gegen das andre Beispiel חֲלִיכְךָ einige Bedenken, da es kaum wahrscheinlich sein dürfte, dass der beim starken Verb. in keinem aramäischen Dialect mehr erhaltene Auslaut i in einzelnen Formen dieser Mundart noch bewahrt wäre. Dazu kommt noch das Auffallende der Vocalisation und der Verdopplung.

Obwohl es Ferretto nicht gelingen wollte, ein Paradigma des Imperfects herzustellen, so hat er doch erkannt, dass in seinen

Beispielen Formen desselben vorkommen. Auf die Wichtigkeit des Umstandes dass in *ܡܚܝܬܐ* *ܡܚܝܬܐ* das Praefix J und nicht N ist, habe ich schon im Anfang dieses Aufsatzes hingewiesen. Ausser dieser Form haben wir für die 3. Pers. Sg. Fem. *ܠܐܝܬܐ* und vielleicht *ܠܐܝܬܐ* (*ܠܐܝܬܐ*), für die 2. Pers. Sg. Masc. *ܬܢܝܬܐ* (Pael mit Suffix).

Der Imperativ lautet vom starken Verb im Pael *ܐܚܝܬ* und mit etwas anderer Vocalisirung *ܐܚܬ*; der Vocal des Vorschlages richtet sich hier nach dem zweiten. Man könnte übrigens vermuthen, dass die letztere Form geradezu arabisch wäre. Echt aramäisch ist dagegen jedenfalls der Imperativ *ܐܒ* (*ܐܒ*) von *ܡܢܐ*. Auch der Imperativ Pael *ܬܢܝܬܐ* ist gut aramäisch, obwohl das Verbum arabischen Ursprungs ist. Zu bemerken ist hier, dass das Nun epentheticum hier auch am Imperativ steht, welcher es im Jüdisch-Aramäischen nicht hat.

Vom Participium zeigt das Paradigma mehrere Formen. Ferrette erkennt selbst an, dass das von ihm als Plur. M. des activen Participiums aufgeführte Wort der Plural des passiven Participiums ist. Er führt ausserdem noch die Form *ܡܚܬܐ* in der Bedeutung Mörder an; wahrscheinlich ist dies *ܡܚܬܐ*, oder es ist *ܡܚܬܐ* zu lesen.

Infinitivformen giebt Ferrette leider nicht an.

Zur Syntax.

Das syntactisch zu verwertende Material beschränkt sich auf die doch wohl schwerlich den Sprachgebrauch in mustergültiger Weise darstellende Uebersetzung des Vater Unser. Wir beschränken uns deshalb auf die Bemerkung, dass sich innerhalb derselben gar keine Abweichung von den ältern syntactischen Regeln findet, als etwa der Gebrauch von *ܐܢܬܐ* ohne folgendes ? (vielleicht ist auch *ܐܢܬܐ* ähnlich gebraucht, wenn es eigentlich Fragewort ist). Die Anwendung der vorkommenden Verbalformen ist ganz die alte; wir haben nur beispielsweise die Verbindung des Imperfects (nicht des Imperativs) mit *ܐܢܬܐ* hervor. Echt aramäisch ist noch die Hinzufügung des *ܠܐܝܬܐ* zu *ܠܐܝܬܐ*.

Ueber den Wortschatz.

Von vorn herein werden wir erwarten, dass dieser letzte Rest einer von jeher gern Fremdes aufnehmenden Sprache, welcher schon von allen Seiten durch die mächtige Gegerinn umringt ist, seinen Wortvorrath nicht rein erhalten haben werde. So ist denn auch reichlich ein Viertel der uns vorliegenden Wörter von fremder Herkunft und vielleicht würde sich dies Verhältniss noch ungünstiger stellen, wenn wir den Wortvorrath des Dialects vollständiger überblicken könnten. Zu beachten ist besonders, dass auch einfache Verba wie *نجى دخل غم* aufgenommen sind. Weniger störend werden aber diese fremden Bestandtheile dadurch, dass sie einer verwandten Sprache entnommen sind und sich deshalb leicht in die aramäischen Formen fügen, während die zahllosen Lehnwörter aus ganz fremden Sprachen im östlichen Neusyrisch den ganzen Sprachcharacter zu verdunkeln anfangen.

Ueber eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der Masorah.

Von

Dr. Hermann Hupfeld,

weil. ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben

von

Eduard Vilmar 2).

a. o. Professor in Marburg.

Die Masorah, welche in den Bibelhandschriften des Mittelalters den Text auf seinen Rändern umgibt, verdankt ihre jetzige Gestalt in den sogenannten Rabbinischen Bibelausgaben dem ersten Herausgeber R. Ja'qob ben Chajim, welcher sie zuerst in der zweiten von dem berühmten deutschen Buchdrucker Bomberg in Venedig in vier Folianten 1526 gedruckten Rabbinischen Bibel erscheinen liess. Allein die Gestalt, in welcher sie von hier aus fortgepflanzt wurde, leidet bekanntlich trotz des vom ersten Herausgeber angewandten Fleisses und ungeachtet der vielen Nachbesserungen, welche ihr der spätere Herausgeber Joh. Buxtorf angedeihen liess, nicht nur an zahllosen Fehlern, sondern auch an unzweckmässiger und ungleichartiger Vertheilung und Anordnung des Stoffs. Dadurch dass die Regeln theils an den Rändern des Textes wie in den Bibelhandschriften an den betreffenden Stellen Erwähnung finden, theils aber erst in den sehr unvollkommenen und unvollständigen alphabetischen Zusammenstellungen am Schluss vorkommen, wird der Gebrauch des Ganzen ausserordentlich erschwert und beeinträchtigt. Diese Fehlerhaftigkeit der Masorah ist nicht bloss von den Abschreibern der Handschriften verschuldet oder von den Gelehrten, welche die an zahlreichen Druckfehlern leidenden Ausgaben veranstaltet haben, sondern hat ihren Grund

1) Der Herausgeber dieser Abhandlung verweist wegen seines Antheils an derselben auf den Schluss und bemerkt an dieser Stelle nur, dass die wenigen Anmerkungen, die er beifügte für gut fand, in Klammern [] eingeschlossen sind.

vornämlich in der allmählichen Entstehung der Masorah selbst. Daher die Verschiedenheit der Fassung, welche dieselbe Regel durch so viele verschiedene Zeiten und Hände in verschiedenen Handschriften und in derselben Handschrift zu verschiedenen Orten gefunden hat, daher die Verschiedenheit in der Vollständigkeit der Zählungen und Belege; so dass die Masorah als ein Chaos erscheint und sich ihre Angaben bei näherer Prüfung nur zu oft als einseitig, ungenau, unvollständig (besonders in Zahlen und Belegen) herausstellen, und dieser berühmte „Zaun des Gesetzes“ (d. h. Verwahrung des überlieferten Textes gegen falsche Lesarten) in seiner ganzen Gebräuchlichkeit offenbar wird. Es ist demnach eine neue kritische Ausgabe der Masorah die unumgängliche Bedingung ihrer Benützung für die Textkritik. Diese wird die einzelnen Regeln nicht nur in der richtigsten und vollständigsten unter den vorhandenen Gestalten aus den besten Handschriften zu erheben und in sachgemässer Ordnung zusammenzustellen, sondern auch auf eine nähere Prüfung ihrer Richtigkeit und Zurechnung einzugehen, sie genauer zu fassen und zu ergänzen, von Auswüchsen zu säubern, auch die viele Spreu vom guten Korn zu scheiden haben; denn es finden sich eine Menge Quisquillien darunter. Eine solche Ausgabe hat der Herausgeber des Buchs²⁾, welches vorliegende Abhandlung zunächst veranlasst hat, längst versprochen. Er hat seine Befähigung dazu bereits durch frühere Arbeiten, namentlich die Ausgabe des Tractats über Vocale und Accente im Anhang der zweiten Bomberg'schen Rabbinischen Bibelausgabe³⁾ hinlänglich bewiesen. Nachdem viele Jahre seitdem verlaufen sind, ohne dass etwas von der Ausführung verlangt hätte, erscheint hier als Vorläufer eine Arbeit, welche einerseits des Autors Befähigung zu diesem Werk in ausgezeichnetem Masse bewährt, andererseits aber auch die Schwierigkeit desselben noch mehr heranzustellen geeignet ist.

Unter den handschriftlichen Quellen, an die ein Bearbeiter der Masorah gewiesen ist, nehmen natürlich diejenigen Handschriften, welche eine selbständige, nicht am Rande des Textes zerstreute Zusammenstellung der masorethischen Regeln geben, die erste Stelle ein. Dass es solche im Mittelalter gegeben hat, wissen wir aus den Anführungen schon älterer Rabbinen sowie aus den Angaben des ersten Herausgebers, welcher dergleichen Zusammenstellungen vor sich gehabt hat. Die bestimmtesten Angaben darüber finden sich bei dem Zeitgenossen dieses ersten Herausgebers R. Elias

2) Das Buch Ochlai Wochlai (Masorah), übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen nach einer, so weit bekannt, einzigen in der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris befindlichen Handschrift von Dr. J. Frensdorff, Oberlehrer der Bildungsanstalt für jüdische Lehrer zu Hannover, Hannover, Hahn'sche Buchhandlung 1864. 4. XIV. 71. 188 SS.

3) Fragmente aus der Punctations- und Accentlehre der hebräischen Sprache. Hannover 1847. 92 SS. 8.

Levita, dem Verfasser des ersten Werkes zur Erklärung der Masorah⁴⁾. Dieser nennt sowohl in der zweiten (metrischen)⁵⁾ als in der dritten (prosaischen)⁶⁾ Vorrede zu seinem Werk als die Hauptquelle seiner masoretischen Studien sowie der gedruckten Ausgabe durch R. Ja'qob ein Buch 'Okhlah v'okhlah, das er sogar als das einzige seiner Art bezeichnet. Unter diesem Namen, der von einem Beleg der ersten Regel nach Rabbinischer Sitte entlehnt ist, führt es bereits David Qimchi⁷⁾ öfter an. Dass aber dieses Buch das einzige dieser Art gewesen sein soll, ist auffallend und scheint eine Uebertreibung des Elias zu sein, da wir mehrfache Zeugnisse vom Vorhandensein besonderer Masorahhandschriften im Mittelalter haben. Abgesehen von den häufigen Auführungen der „grossen Masorah“ bei R. Judah ben Bileam, R. Tam u. A., die auch auf die gewöhnliche, in den Bibelhandschriften befindliche gehen können, finden sich in einer Handschrift der Leipziger Rathsbibliothek aus dem 18ten Jahrhundert in dem kritischen Commentar am Rande öfter zwei alphabetisch geordnete Masoren angeführt: 1. eine Masorah magna, welche der berühmte R. Gerson (im 11ten Jahrhundert) eigenhändig geschrieben und mit שמעון versehen haben soll. 2. eine solche des Menahem von Joigny⁸⁾. Auch befand sich nach Buxtorf⁹⁾ eine besondere Masorah in einer Handschrift der palatinischen Bibliothek und findet sich noch jetzt in der Bibliothek des geistlichen Ministeriums zu Erfurt eine solche, die Joh. Heinr. Michaëlis bei seiner Ausgabe des A. T. gebraucht hat und unter dem Namen Masorah Erfurtensis auführt¹⁰⁾. Nach einer Aeusserung des jüngern Joh. Buxtorf¹¹⁾ gäbe es „unzählige Handschriften der Masorah“. Indessen hatten sich neuere Jüdische

4) Unter dem Titel: ספר השכלה, Venet. 1528; Basel 1589; deutsch herausgegeben von Semler. Halle 1772. 8.

5) S. 37 ff. bei Semler.

6) S. 85 bei Semler.

7) Mikhlol fol. 187a. 199a. WB. a. v. ספר [Die Ausgabe, wonach die Grammatik von Qimchi hier und weiter citirt wird, ist die Octavausgabe Venet. Bomberg 1545; vgl. Frensdorff *Okhlah v'okhlah* S. XII. und S. 11. schneiders Bibliogr. Handbuch S. 73a, um 1049. Dem Herausgeber dieser Abhandlung stand leider nur die Bomberg'sche Folioausgabe aus dem nämlichen Jahr zur Disposition. Allein in der Vorarbeit des Verfassers wie im Concept sind gerade diese Citate überall deutlich geschrieben, weshalb kein Grund vorlag, dieselben zu ändern, zumal sich deren Richtigkeit auch aus einer ungefähren Schätzung nach der grösseren Ausgabe ergab.]

8) Vgl. Deltitzsch, *Catal. codd. Idps.* S. 273 und *Zunz aditamenta bibl.* S. 315. Dasselbe wird noch bemerkt, dass auch Rashi eine besondere Masorah magna gebraucht habe, die er von der am Rande befindlichen unterscheidet.

9) *Tiberius* pag. 183 edit. 1665.

10) *Cf. praef. esp. I. § 5; esp. IV. § 3*

11) *Appendix bibl. rabb.* pag. 438. [*Bibl. rabb.*, Herborn 1703. 8. pag. 56.]

Gelehrte wie Salomo Norzi ¹²⁾ vergeblich nach einer solchen Handschrift wie das von Elias Levita gerühmte sog. *אברהם ואברהם* umgesehen und es galt daher für verloren. Um so grösser war die Freude des Herausgebers, als er nach langem Suchen vernahm, dass sich die gesuchte Handschrift in der Kaiserl. Bibliothek zu Paris finde, welche er dann 1862 selbst abgeschrieben und nun im vorliegenden Werk als ein unicum herausgegeben hat. Wenn nun aber hierbei der Herausgeber annimmt, dass die gefundene Handschrift die lange vermisste und gesuchte sei, dieselbe, die Elias Levita und David Qimchi unter diesem Namen angeführt und gebraucht haben; wenn er von dieser Annahme aus bei Vergleichung dieser Handschrift mit der gedruckten Masorah aus der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Regeln dieser mit denen der Pariser Handschrift auf den Gebrauch oder Nichtgebrauch dieses „Buchs“ von Seiten des ersten Herausgebers und seiner Nachfolger schliesst ¹³⁾, am Ende aber wegen der grossen Verschiedenheit trotz der Behauptung des Elias Levita, dass dieser den grössern Theil der Masorah daraus entnommen habe, bezweifelt, ob derselbe das Buch überhaupt benutzt habe ¹⁴⁾: so liegt darin wie überhaupt in der Annahme ein unicum gefunden zu haben schon von vorn herein ein Fehlschluss, beruhend auf der unhistorischen Ansicht, dass die in jener Handschrift aufgezeichnete „grosse Masorah“, wie als in der Ueberschrift heisst und schon von den ältesten Rabbinen im Mittelalter häufig angeführt wird, ein einziges Werk von fixirtem Inhalt und von einem bestimmten Verfasser oder Redactor zu einer gewissen Zeit (und zwar im höchsten Alterthum) aufgezeichnet sei ¹⁵⁾; ein Werk, von dem es zwar verschiedene Abschriften von grösserem oder geringerem Werthe, aber im Allgemeinen nur von demselben Inhalt geben könne. Dass es aber unter demselben Namen *אברהם ואברהם* oder „grosse Masorah“ bei gleichem Grundstock in Inhalt, Anordnung und Umfang sehr verschiedene Zusammenstellungen geben könne, davon liegt der thatsächliche Beweis, wenn nicht schon in der Erfurter Handschrift (die ich nicht kenne), wenigstens in einer Handschrift mit einer selbständigen Masorah auf unserer Universitätsbibliothek (gez. Y. b. 10), die ich zuvörderst etwas näher beschreiben will ¹⁶⁾.

12) *נחום* an I S. 1, 9.

13) *Frensdorff* a. a. O. v. B. S. 15.

14) *Frensdorff* Vorrede S. X.

15) In Hupfeld's Nachlass findet sich eine Anzahl Aufzeichnungen, worin die allmähliche Entstehung der Masorah vom Talmud aus historisch verfolgt wird; dabei bilden nützlich die Angaben des Tr. Sopherim die Grundlage. Die historisch richtige Ansicht fasst auch Dillmann in *Herzog Realencyclopädie* II. 153 Art. Bibeltext und unter Benützung der Aufzeichnungen Hupfeld's Arnold ebenda IX, 131 d. Art. Masorah.]

16) Ich muss es nach mehrten im vorigen Winter [1864] gemachten Aufzeichnungen thun; da die Handschrift selbst seit dem Frühjahr in den Händen

Es ist eine Handschrift auf Pergament in klein Quart, durchgängig mit derselben schönen grossen Quadratschrift, wie die schönsten Bibelhandschriften im Mittelalter geschrieben; auf zusammen 138 bezifferten Blättern, wovon 129 auf die Masorah in gespaltenen Columnen gehen. Dann folgt von 129 b an noch in ganzen Columnen mit kleinerer zum Theil Rabbinischer Schrift und blasser Tinte eine Anzahl masorethischer Anhänge. Es sind aber für die Masorah wirklich nur 122 oder vielmehr, da zwischen f. 119. 120 ein unbeziffertes Blatt sich befindet, 123 Blätter, indem die Bezifferung auf dem ersten Blatt verwischt ist und auf dem zweiten mit ט (8) beginnt, also vorn sechs Blätter fehlen. Diese scheinen aber nicht Masorah, sondern eine grammatische Abhandlung enthalten zu haben. Denn auf der ersten Seite des ersten ursprünglich siebenten Blatts steht unter der Ueberschrift סיון טלכי ישראל ein Verzeichniss der Accente an ausgehobenen Schriftstellen in sehr schöner Schrift der grössten Art. Die Figuren der Accente sind die der ältern Handschriften und haben ihre Namen über jedem Textwort. Darunter folgen in kleinerer zum Theil verwischter Schrift die Namen und Eintheilungen der Diener (משוררים שבעה) ganz wie bei Judah ben Bileam ¹⁷⁾. In der Masorah selbst findet sich bald nach dem Anfang eine doppelte Lücke von je zwei Blättern, die aber durch später eingeschobene Blätter von weissem und dünnem Pergament mit schlechter Rabbinischer Schrift ergänzt sind. Auch ist der Einband neuern Ursprungs und man hat demnach damit festgehalten, was noch übrig war. Da das erste Blatt ganz braun und moderig und auf der Vorderseite ziemlich abgeschabt, und das letzte Blatt zum Theil abgerissen und auf der letzten Seite beschmutzt und ohne Schluss ist, so scheint die Handschrift früher übele Geschicke erlitten zu haben, ehe sie den jetzigen schützenden Einband erhielt. Es ist ein am Rücken und an den Ecken mit Leder eingefasster Pappband, der ausserdem mit buntem Papier überzogen ist, wie man es auf Einbänden aus dem Ende des 17ten und Anfang des 18ten Jahrhunderts häufig sieht; der Einband scheint demnach aus dem Anfang des 18ten Jahrhunderts zu stammen. Dabei sind auch die Blätter vorn an zwei Stellen in verkehrter Ordnung eingestiftet.

Die Masorah besteht aus zwei Abtheilungen, denen auf neun Seiten fol. 7 b—11 ein Verzeichniss der Regeln beider Abtheilungen mit der Ueberschrift סיון ט, wobei schon die zweite Abtheilung כדרא אחרינא heisst, vorausgeht. Die erste Abtheilung

des Herausgebers ist, der sich dieselbe, nachdem ich sie ihm brieflich beschrieben hatte, zum Behuf seines Werkes erheben hat.

17) Cf. Hupfeld, *Commentatio de antiquioribus apud Judaeos accentuum scripturis* part. II. pag. 3, not. 10. Die Rabbinischen Tractate über die Accente schicken gewöhnlich einen solchen über die Vocale (נקוד) oder dergleichen grammatische Gegenstände voraus.

fol. 12—72, also 61 Blätter oder 122 Seiten, besteht aus 170, die zweite fol. 73—128 nebst einem unbezifferten Blatt, also 57 Blätter oder 114 Seiten, aus 343 Regeln. Doch ist die Zahl thatsächlich viel grösser, weil häufig nicht nur das קריית (die Kehrseite der Regel) sondern auch viele zu derselben gehörige Bemerkungen unter dieselbe Ziffer befasst sind, die anderwärts (wie stets beim Herausgeber der Pariser Handschrift) als besondere Regeln gezählt werden; so besonders 152. 53 (Verbindungen mit קריית, מלכות) und 156—61 (Verbindungen mit לז oder לז) und noch mehr in der zweiten Abtheilung, wo N. 1—88 alle aufgezählten Formen eines Nomen oder Verbum unter einer Ziffer stehen. Auch sind im zweiten Theil zwei Regeln unbeziffert, die eine zwischen 113. 114, die andere am Schluss, so dass die Gesamtsumme auf 345 anwächst. Ueberdies findet sich ein grösseres unbeziffertes Stück zwischen 273. 280, unter der Ueberschrift כללית 130 kürzere Regeln auf sechs Seiten enthaltend. Dazu kommen noch eine Menge an den Rändern hinzugefügte Zusätze in kleinerer Schrift, meist zierlicher Quadratschrift, doch auch viele in Rabbinischer Schrift, manche nur das Gesagte beurtheilend oder Beispiele berichtend, aber die meisten neue Regeln enthaltend, in der ersten Abtheilung noch sparsamer (an 10), in der zweiten Abtheilung aber fast auf jeder Seite (über 180); dazu in den Anhängen noch 214 + 34 = 248 und ein Verzeichniss von Wörtern mit Pathach in Pausa durch alle Bücher des A. T. So stellt sich die Zahl der Regeln in der ersten Abtheilung auf über 260, in der zweiten Abtheilung über 800, zusammen weit über 1000; und wenn man die vielen besonders in der zweiten Abtheilung N. 1—88 unter derselben Ziffer befassten Formenanzahlungen (z. B. an 36 Zählungen unter ברא) rechnet, so würden noch weit mehr herauskommen. Die Belege sind fast durchgängig mit Angabe der Bücher, worin sie sich finden (die aus dem Pentateuch überhaupt mit קריית, die aus den kleinen Propheten mit קריית, d. i. קריית) in Rabbinischer Schrift am Rand versehen und der Schluss der Regel durch das Schlusszeichen ○ bezeichnet. Die gespaltenen Columnen sind für die grosse Mehrzahl der Regeln, welche einen Gegensatz oder Wechsel zweier Formen aufstellen (die Grundlage der Masorah) sehr zweckmässige, da jeder Form ihr Gegenstück zur Unterscheidung gegenüber gestellt wird.

Was den Inhalt und die Anordnung betrifft, so enthält die erste Abtheilung fast nur masorethische Regeln im engeren Sinn und im Allgemeinen den Kern und die ältern Bestandtheile der Masorah, nämlich Bemerkungen und Zählungen ausserordentlicher Erscheinungen oder sonstiger Merkwürdigkeiten des Textes, d. h. solcher Wörter (Formen) oder Wortverbindungen, die durch ihre Seltenheit oder Abwechslung mit verwandten oder eine Variation im Synagogengebrauch den Jüdischen Schriftgelehrten bemerkenswerth erschienen, und die daher schon früh zusammengestellt, nach ihren Klassen geordnet und gezählt worden waren. Man kann darin drei Massen

von Regeln unterscheiden: Zuerst N. 1—70 Zählungen von nur ein Mal oder einige Male vorkommenden Wörtern, Wortformen oder Wortverbindungen; und zwar theils allein, theils mit gewissen Präfixen verbunden, mit diesem oder jenem Vokal oder Accent (אָרֶיִם oder לִבְרִיִּים), also einen Parallelismus oder Gegensatz darstellend (sog. תּוֹרֵם = Paare, weil sie paarweise einander gegenüber gestellt wurden). In diesen ersten 70 Regeln sind die Verzeichnisse gemeiniglich ganze Alphabete, meist mit mehrfacher Vertretung desselben Buchstabens, zum Theil aber ohne vollständige Vertretung aller Buchstaben (wie ja auch die alphabetischen Lieder selten ganz vollständig sind), sog. יְרֵיִם aber immer paarweise aufgezählt; nur wo kein Alphabet herauskommt als יְרֵיִם auch in der Ueberschrift bezeichnet; so 44—56. Weiter hin kommt die alphabetische Form nur noch selten vor; in der ganzen zweiten Abtheilung nur ein Mal N. 160, weil mehr vereinzelte Wortformen enthaltend; ohne solche Parallelzählungen von einmaligen Formen in diesem Abschnitt nur N. 19—21, öfter aber mit folgendem יְרֵיִם einen Parallelismus oder Gegensatz bildend wie 22 flg. 27 flg. 43 flg. 31 u. 33, 34 flg. 36—42, 62—70. — Dann folgt N. 71—150 eine zweite Masse von Bemerkungen und Zählungen: Varianten der Lesart, Q'ri's, die gewissermassen kritischer Art sind, insofern sie die statt der Textlesart im Synagogengebrauch übliche notiren. Zuerst 71 und תּוֹרֵם 72 noch zwei Alphabete, wie im ersten Abschnitt, von Wörtern mit variirendem Vau und Jodh in der Mitte; dann 73—150 Zählungen, die kein volles Alphabet ausmachen, in folgender Anordnung: 1) 73—85 allgemeine, die nicht bloss einzelne Buchstaben betreffen; nur 74 und 77 flg. betreffen das וּ und sollten bei diesem stehn. 2) 86—149 einzelner Buchstaben betreffend in alphabetischer Ordnung derselben. 3) Zuletzt 150 sieben Verse mit קִטְלֵב und Q'ri von je sieben Wörtern auf beiden Seiten umgeben. — Endlich die dritte Masse 151—170, worunter drei bis vier Alphabete, enthält eine Art Nachtrag zum ersten Theil, Zählungen von allerhand Wörtern und Wortverbindungen; zunächst 151—54 der verschiedenen Verbindungen der Gottesnamen אֱלֹהִים, יְהוָה und אֱלֹהִים, dann (wie im ersten Abschnitt) 155—161 Regeln über den Wechsel von לֵב und לֵב und 162—70 לֵב und לֵב zu Anfang des Verses und in demselben Verse wiederholt bis zu fünf Mal.

Die zweite Abtheilung, fol. 73—128 besteht wieder aus mehreren Massen; zuerst 1—86 Aufzählung der verschiedenen vorkommenden Bildungen (Formen) gewisser Verba und Nomina wie in einer Concordanz. Die Ordnung ist, wie es scheint, nach der Zahl des Vorkommens, oft schliessend mit einer Reihe einmaliger Formen. Dann folgt 89 flg. wieder eine Masse Zählungen von allerhand Erscheinungen, wie im ersten Theil, doch nicht sowohl von Seltenheiten, als sonstigen Besonderheiten, die Gegenstand der Rabbinischen Aufmerksamkeit wurden. Zuerst 89—109 Erschei-

nungen am Anfang oder Ende des Verses, besonders Wörter mit und ohne ך, Variation wiederkehrender Wörter an derselben Stelle oder in demselben Abschnitt, in verschiedenen Büchern u. s. w. oder Wiederholung desselben Wortes in demselben Vers. Dann 110—113 Verzeichnisse (שטת) von Wörtern, die in einem Buche nur ein Mal, in anderer Form oder Bedeutung in andern Büchern aber öfter vorkommen; 114 flg. Formeln oder sonstige Gruppen, die hinsichtlich der Ordnung oder des Vau oder der Präpositionen oder der Orthographie variiren, namentlich Variation von ך und ך (144—49) ך und ך oder ך, & mobile oder quiescens (152—56) ך בי וך בי וך — plene und ך — defective, ך בי וך בי וך, mit Qameç oder Pathach (182—96), drei Mal mit ך (197—201) oder ebenso vier Mal (216—18), vier Mal mit ך am Anfang (203—205), vier Mal ohne Artikel im zweiten Wort (206—10), fünfmalige Futura mit Vau conversivum (211—15), Glieder des Körpers mit ך (219—21), Formen mit ך (222—24), ך וך (225 flg.) acht Mal mit ך. Dann 228 flg. wieder Zählungen von Formen aller Art, 268 flg. Formen mit verschiedener Punctuation. Hinter 279 eine grosse Reihe von kurzen unbezifferten Regeln (etwa 140) unter der Ueberschrift כל מקרא כללות, die alle mit der Ueberschrift כל מקרא (oder dem Buche, worin die Regel) anfangen, worauf die Ausnahme folgt, aus einer oder zwei Stellen bestehend, daher meist nur eine Zeile einnehmend (doch auch einige längere mit drei bis fünf, ja sieben Ausnahmen, oder durch alle Bücher verfolgt, z. B. כל und כל zu Anfang des Verses). Der Unterschied der Form besteht meist nur in zufälligen Zusätzen: Vau copulativum, Präpositionen, defectiver Orthographie, auch wohl Punctuation und Accenten und ähnlichen Lauten, ך — und ך —, ך und ך, wie sie auch sonst wohl in besonderen Regeln gezählt werden. Von 280 flg. an wieder Zählungen von allerhand Formen und Formeln, fast alle nur drei Mal; 328—343 lauter zwei Mal vorkommende Futurformen mit ך. Zuletzt ohne Ziffer ein Verzeichniss von elf Versen mit Nun am Anfang und Ende; und am Schluss noch auf drei Zeilen von derselben Hand vier Formeln mit ך, zwei mit ך und einige einzelne Wörter.

Die Randbemerkungen enthalten natürlich grössten Theils Zählungen derselben Art wie der Text, auch Wiederholungen, entweder ohne Stellen oder mit kurzer Bezeichnung derselben durch ein Stichwort. Die zur ersten Abtheilung enthalten meist Zählungen von Merkwürdigkeiten, z. B. fol. 9a zwölf Versanfänge, wo dasselbe wiederholt ist und ein Wort dazwischen steht (טטרת טכא וטכא), und fol. 58b drei Verse von sieben Wörtern, drei beiderseits und dazwischen וך; fol. 69a drei Verse, worin sieben ähnliche Wörter (ך), ohne ך anzunehmen, vorkommen, wie וך — וך, וך — וך; fol. 11b in Rabbinischer Schrift לא אבה ך mit der Bemerkung, dass diese Masorah zwar in der grossen Masorah (zu

Deut. 9) stehe, aber hieher gesetzt sei, weil einige וֹאֵל schreiben, aus dem Munde des R. Judah ben R. Joseph: fol. 32 b בִּרְיָ im Pentateuch stets mit Pathach, ausgenommen ein Mal mit Qameq; fol. 33 a ein Alphabet von einmaligen; am Anfang des Wortes mit Qameq ohne Stellen; fol. 51 a ein Mal vorkommende Wörter mit ם am Ende statt ם, und fol. 51 b dreizehn Wörter mit ם statt ם; fol. 66 b sieben ם, die so nur ein Mal vorhanden sind (nämlich mit Substantiven und nicht mit Verben verbunden); fol. 71 a ם plene; fol. 72 b elf ם; ebend. drei ם, wo man ם erwartet. — In der zweiten Abtheilung zunächst und auch weiterhin meist Ergänzung der dort aufgezählten Formen, besonders plene und defective Orthographie am Anfang der Verse betreffend, doch auch viele Merkwürdigkeiten und Seltenheiten (Anomalien), wie Qameq ohne Pausa statt Pathach oder Pathach in Pausa mit gewöhnlichem Accent; vier Verse, wo in jedem Wort ein ם; ם stets mit Pathach, ausgenommen ein Mal mit Qameq; neunzehn Mal ם, ausgenommen zwei Mal ם; zwölf Verse mit ם ם ם; sieben mit ם ם; elf mit ם am Ende des Verses (und zwei Worte noch dahinter, also drittes Wort vom Versende aus); drei und zwanzig ם zu Anfang des Verses; acht ם Mil'el; neunzehn ם zu Anfang des Verses; zehn Verse, in denen das zweite Wort ם; eine ם von einmaligen Mil'el; zehn ם mit Qere statt Segol; zwölf Verse, worin ם mit vier Mal darauf folgendem ם; und elf Verse, worin ם und ם zugleich vorkommen.

Den Schluss der Masorah auf der letzten Seite 129 a nehmen noch eigenthümliche Angaben über Zahl der Verse im A. T., die Jahre der Weltgeschichte, welche die Bücher ausfüllen, und ihre Aufzeichner ein.

Hierauf folgen noch fol. 129 b bis 132 auf drei Seiten nebst zwei kleineren Blättern masorethische Bemerkungen unter der Ueberschrift ם ם ם, aber alle mit Stellen, also nicht im Sinne unserer heutigen kleinen Masorah, zusammen etwa 214 Regeln, die zum Theil schon in den Randbemerkungen vorkommen, meist Zahlungen von Formen und Wortverbindungen überhaupt oder in einer gewissen Abtheilung (Pentateuch), plener und defectiver Orthographie u. s. w., theils von Merkwürdigkeiten und Anomalien, z. B. zehn Verse, deren Anfang und Ende einerlei ist; vierzehn Verse von drei Worten; fünfzehn Verse mit ם — ם; drei ם von wechselnden Formen in demselben Abschnitt (ם u. ם); fünf Wörter mit zwei Accenten (einem distinctivus und seinem Diener); drei verdoppelte Wörter mit P'siq; verschiedene Orthographie von ם; zehn Verse mit Merkah vor Zarqa; sieben Worte mit Shalsheleth und P'siq; zehn Verse, worin dasselbe Wort zu Anfang mit ם, in der Mitte ohne ם; acht Verse, worin das Ende dem Anfang des folgenden Verses gleich ist; achtzehn Wörter mit zwei Accenten (Gr. T'fsha und Doppel-Geresh).

Dann noch zwei unbezifferte aber mitgezählte halbe Blätter mit vier und dreissig meist längern Regeln in gröberer Rabinischer Schrift: Zählungen von Formen und Formeln, besonders mit gewisser Punctuation und Orthographie; auch von Versen mit gewissen Wörtern, z. B. ein und dreissig mit אֶלֶּם, dreissig mit בָּא בָּא in der Mitte, achtzehn mit vier gleichen Wörtern oder דָּבָר דָּבָר (vgl. Paris 296: acht Verse mit vier gleichen Wörtern, unter denen das dritte abweicht); sechzehn mit פָּס פָּס; fünf im Pentateuch mit zwei Accenten.

Endlich fol. 135—136a drei Seiten mit grober Rabinischer Schrift: Verzeichniss der Stellen mit Pathach (Sogol) bei Athnach und Soph pasug durch alle Bücher (die betreffenden Pausalwörter sämtlich punctirt); dergleichen sich auch im cod. Lips. 102a als dritter Anhang zu den Schriften des Simson findet. Dieses Verzeichniss führt auch Elias Levita¹⁸⁾ als von den Masorethen gezählt unter dem Namen ספר סגול an.

Es fragt sich nun zunächst, wie sich diese Handschrift zu der von Frensdorff herausgegebenen Pariser Handschrift verhält. Aus der oben angeführten Zahl erhellt, was zuvörderst den Anfang betrifft, dass die Hallische Handschrift weit reichhaltiger ist als die Pariser und mit Hinzurechnung der Randbemerkungen und Anhänge, auch wenn man die vielen Wiederholungen in den Randbemerkungen oder Anhängen abrechnet, doppelt soviel masorethische Regeln enthält als diese; jezt weit über 1000, diese gegen 400. Die Pariser Handschrift bezieht sich nämlich in der Hauptsache auf Zählung von Merkwürdigkeiten, d. h. solchen Erscheinungen im Text, seien es einzelne Wörter und Wortformen oder Wortverbindungen und Formeln, die entweder an sich als Ausnahmen oder Seltenheiten oder als Variationen d. i. im Wechsel mit anderen ähnlichen in Form (Orthographie, Punctuation, Accenten), Verbindung mit oder ohne Artikel, Präfixen, Wortfolge in der Schrift überhaupt oder nur in einem gewissen Buch verglichen mit andern, besonders Parallelstellen, oder immer an einer gewissen Stelle (Anfang, Mitte, Ende) des Verses vorkommend oder auch umgekehrt durch ihre Wiederholung in demselben Vers der Rabinischen Grübeleien bemerkens- und zahlenswerth erschienen; nicht auf Zählungen von Formen überhaupt ohne Rücksicht auf Seltenheit oder Variation, ausgenommen im späten Anhang mit 24 Regeln¹⁹⁾. Ver-

18) Mas. II. 2. pag. 182sq. bei Semler; ebenso bei Qimchi Mikhlol fol. 20b, wo einige Beispiele angeführt werden, z. B. in der Genesis zwölf bei Athnach und sieben bei Soph pasug; hier aber zehn bei Soph pasug, worunter jedoch falsch ist אֶלֶּם אֶלֶּם statt אֶלֶּם אֶלֶּם, welches Beispiel indessen auch Elias Levita anführt. In der Masorah Italica Italia Ich als nicht; auch in der kleinen Masorah sind die Beispiele zum Theil nicht dahin gerechnet.

19) Der Herausgeber will diese Zählungen gar nicht zur Masorah rechnen, so dass es ein Vorzug der Pariser Handschrift wäre, sich nicht darauf eingelassen zu haben. Allein wenn dergleichen auch nicht dem ältesten Begriff auf

gleichet man aber beide Handschriften in dem Gebiet, welches sie mit einander gemein haben, in den eigentlich masorethischen Zählungen oder Regeln, so springt sofort die Thatsache in die Augen, dass der beiden gemeinsame Vorrath von Bemerkungen auch grösstentheils massenweise in derselben Ordnung in beiden Handschriften vorhanden ist. Dies gilt besonders von der ersten Abtheilung der Hallischen Handschrift, die sich fast ganz auch in der Pariser wiederfindet. Die erste grosse Masse sind Alphabete oder *קרי* von ein Mal oder einige Mal vorkommenden Formen oder Formeln, die in beiden Handschriften in derselben Ordnung an der Spitze stehen; nur dass N. 13. der Hallischen (Alphabet von Wörtern, die zwei Mal in derselben Bedeutung vorkommen) in der Pariser erst als N. 70 steht, wo sie sich an andere Alphabete von zweimaligen Formen anschliesst. Auf diese erste gemeinsame Masse folgt in der Hallischen Handschrift eine zweite N. 71—150 von Variantenverzeichnissen (*Q'ri's*), an deren Spitze 71 und *הוה* 72 noch zwei Alphabete, Varianten von Vau und Jod in der Mitte des Worts stehen, die auch in der Pariser unter 80. 81 vereinzelt unter sonstigen Alphabeten den Anfang der kritischen Verzeichnisse machen, aber dann wieder durch andere Alphabete 82—84 (von grossen und kleinen Buchstaben) und nachher nichtalphabetische Verzeichnisse über *זא* und *זב* 85—89 unterbrochen werden und erst 91 flg. ihre Fortsetzung erhalten. Der Grund dieser Verletzung der Sachordnung in der Pariser Handschr. besteht darin, dass sie dem formellen Gesichtspunct der alphabetischen oder nichtalphabetischen Form folgend auf die Alphabete 1—70 zunächst noch weitere Alphabete verschiedener Art folgen lässt, darunter auch die beiden kritischen 80. 81, wie sie denn auch die Verzeichnisse über *זא* und *זב* 85—89 von den alphabetischen gleicher Art 76—78 trennt (in der Hall. dagegen vereinigt 155—161 b), weil diese alphabetisch, jene dagegen nichtalphabetisch sind; ebenso ist 178 flg. (kleines umgekehrtes Nun) von den alphabetischen Verzeichnissen 82—84 abgesondert. Nach dieser Unterbrechung folgen die übrigen kritischen Verzeichnisse in der Pariser Handschrift 91—166 in derselben oben angegebenen Sachordnung wie in der Hallischen 73—150, nur dass 122 und 166 flg. ausser

Bestandtheil der Masorah, sondern einer spätern Erweiterung desselben angehören, so sind sie doch nicht nur eine ganz natürliche Erweiterung und organische Entwicklung der Masorah, sondern von demselben Nutzen für Grammatik und Kritik wie die Zählung seltener Formen, viel nützlicher als der grösste Theil der Zählungen, wozu die Masorah sich beschäftigt, von läppischen Curiositäten, wie ganz bedeutungslosen Umständen, unter denen ein Wort am Anfang oder Schluss eines Verses, mit oder ohne ? (die zahlreichen und unfruchtbare Klasse) in demselben Vers wiederholt vorkomme, u. d. w. Curiositäten, die nur für den mittelgen und spielerischen Größelgeiz der Rabbinen Interesse haben konnten, und von Elias Levita in Mus. hamma'atib als Beispiele angeführt werden und wozu ich nicht ihre selbst schon von älteren Grammatikern wie Qimchi und Binnu:

der alphabetischen Ordnung, also an falscher Stelle stehen, und zehn Regeln der Hallischen Handschr. fehlen, welche zum Theil nicht hierher gehören wie יִשְׁרָאֵל , יִשְׂרָאֵל . — Auch die Regeln in der dritten Masse der Hallischen Handschr. 151—170 finden sich in der Pariser nach ihrem Hauptgegenstand theilweise und an verschiedenen Orten zerstreut wieder: über den Wechsel von זֶה und זֶה (155—61) in der Pariser Handschr. 76—78, 85—89, 348—53, ausgenommen 349, während das lange Verzeichniß der Verbindung dieser Präpositionen mit Wörtern aller Art 159—161a fehlt; von den Regeln über Wiederholung von אֵל und אֱלֹהִים in demselben Vers (162—70) die drei letzten (vier- und fünfmalige Wiederholung) 365, 362, 250; über die Gottesnamen אֱלֹהִים (im Gegensatz zu אֱלֹהִים) יְהוָה und יְהוֹשֻׁעַ , ihre Verbindung unter einander und mit andern Wörtern (151—54) nur die einmalige und zweimalige Verbindung von יְהוָה mit einem vorhergehenden Wort mit γ (185—87).

Ähnlich wie in der dritten Masse der ersten Abtheilung ist im Grossen das Verhältniß der zweiten Abtheilung, die überhaupt den Charakter eines Nachtrags von Zählungen aller Art hat, zur Pariser Handschrift. In dieser fehlt zuvörderst die ganze erste Masse von blossen Zählungen von Formen überhaupt 1—88 und ebenso die letzte 156—343, obwohl diese nur zum Theil aus einfachen Aufzählungen von Formen (228—67 und allenfalls 197—227) besteht und grössten Theils einen Gegensatz oder Wechsel zweier Formen oder eine Anomalie betrifft, dergleichen sonst im Pariser Codex gezählt wird; nur ausgenommen 160 (Alphabet von Wörtern mit אֵל und אֱלֹהִים) Paris. 79; 163 (Wörter, die ein Mal mit Jodh, sonst immer mit Vau vorkommen) Paris. 214; 227 אֱלֹהִים Paris. 369; 337 (אֵל gelesen wie אֱלֹהִים) Paris. 191. Von der dazwischen liegenden Masse, 89—155, deren Regeln hauptsächlich theils die Versanfänge, theils aber die variirenden Formen und Formeln (יְהוָה) in Parallelstellen betreffen, ist wieder fast Alles auch in der Pariser Handschr. zu finden und zwar ebenfalls meist in kleineren Gruppen oder grösseren Massen. Von der ersten Klasse nur zwei kleine Gruppen 89—105 (Versanfänge, besonders Wörter mit γ , und Versenden) Paris. 95—97 und 171—73; 90—92 (אֵל und אֱלֹהִים) Paris. 344—46. Von der zweiten Klasse, den variirenden Formen u. s. w. ist 110—16 = Par. 269—76 und 117—130 = Par. 238—95 (nur in verschiedener Ordnung und ausgenommen 121 flg. = Par. 219; und 125 flg., die in der Pariser Handschr. fehlen); 131 flg. Par. 132—35 (in anderer Ordnung); 133, Par. 203; 135—38 Par. 244—47; 139 Par. 323, 321; 143 flg. Par. 205 flg. (in umgekehrter Ordnung) 147—49 Par. 211—13; 150—55 Par. 195—201. Es sind also besonders zwei grössere Massen, die sich in beiden Handschriften im Ganzen wiederfinden: 1) 110—130 Paris. 269—295 (nur dazwischen 277—87 Eigenes von derselben Art), 2) 131—155 findet sich an verschiedenen Stellen der Pariser Handschrift: 195—206, 211—13, 219 flg. 232—34, 244—47, 321.

323 Vereinzelt steht 109 (Verse, worin dasselbe Wort im einen am Anfang, im andern am Schluss vorkommt) Par. 90. Dagegen von den kurzen Regeln (כלליה) hinter 279 ist, so viel ich sehe, keine in der Pariser Handschrift zu finden, ungeachtet sie dem Gebiet angehören, auf welches sich diese Handschrift beschränkt. Von den Anhängen und Randbemerkungen nur etwa folgende: unter denen zur ersten Abtheilung das Verzeichniss mit einmaligen γ am Anfang des Wortes Par. 71; die vier זנין von zwei Mal in demselben Zusammenhang im Pentateuch vorkommenden Wörtern mit wechselndem Accent Par. 222 (andere vier זנין dieser Art am Rand zur zweiten Abtheilung fol. 114 a, Paris. 229), und einmalige Worte mit η statt α Par. 180; zur zweiten Abtheilung dreimaliges $\eta\eta\eta$ (in Beziehung auf die Accente) Par. 221; zwölf Verse mit drei aufeinanderfolgenden $\gamma\gamma\gamma$ Par. 356; elf $\gamma\gamma\gamma$ im dritten Wort vom Versende aus, ähnlich Par. 360; zehn $\eta\eta\eta$ als zweites Wort, Par. 338; die $\eta\eta\eta$ von einmaligem $\eta\eta\eta$ statt $\eta\eta\eta$ Par. 372; Verse mit wiederholtem $\eta\eta$ und $\eta\eta\eta$ Par. 280; dreissig Verse mit $\eta\eta\eta\eta$ Par. 326; funfzehn Verse mit $\eta\eta\eta\eta$ Par. 328; drei $\eta\eta\eta$ von wechselndem $\eta\eta$ und $\eta\eta\eta$ in demselben Zusammenhang Par. 238; dreissig Verse mit $\eta\eta\eta\eta$ Par. 320; achtzehn Verse mit $\eta\eta\eta\eta$ Par. 296.

Die Thatsache, dass diese gemeinsamen Massen masorethischer Regeln in beiden Handschriften vorhanden sind, besonders die beiden ersten, die in beiden voranstehen mit dem Beispiel $\eta\eta\eta$ an der Spitze, welches dem ganzen Buch den Namen gegeben hat, beweist, dass der Grundstock der Masorah, den diese Massen von Regeln bilden, durch eine ältere Redaction so zusammengestellt sein muss, worauf dann in verschiedenen Handschriften verschiedene Erweiterungen folgten, da das Gebiet solcher Bemerkungen unermesslich und unendlicher Erweiterung fähig ist. Verfolgen wir nun diese jeder Handschrift eigene Erweiterung der gemeinsamen Grundlage, so ergibt sich folgendes Verhältniss: 1) die Pariser Handschrift hat von Zählungen einmaliger oder seltener Formen ausser den 70 gemeinsamen Alphabeten oder $\eta\eta\eta$, welche die erste Masse bilden, noch 71—84 vierzehn Alphabeten und 85—90 nichtalphabetische Verzeichnisse, die sich (mit Ausnahme der kritischen zur zweiten gemeinsamen Masse gehörigen Alphabeten 80, 81) in der Hallischen Handschrift entweder gar nicht finden (72—74, 82—84) oder erst in den Nachträgen: 156 ff. 161 b und II. 72, 160. 2) Von kritischen Varianten oder Anomalieen, welche die zweite Hauptmasse bilden, hat die Hallische Handschr. zehn eigene Regeln, welche der Pariser fehlen (über die Orthographie von Regeln, welche der Pariser fehlen (über die Orthographie von $\eta\eta\eta$, $\eta\eta\eta$, $\eta\eta\eta$, $\eta\eta\eta$, $\eta\eta\eta$ und $\eta\eta\eta$, und die eigentlich nicht hiesher gehörigen $\eta\eta\eta$, $\eta\eta\eta$, $\eta\eta\eta$); aber die Pariser (ausser der unnutzen und verschollenen 161 über η) 167—70, 176—81, 214, 216, 217 dreizehn Regeln, welche der Hallischen fehlen (ausgenommen 180 am Rande; u. 214, in der zweiten Abtheilung 163),

darunter altes Talmudisches Gut (wie 168 *Tiqqun Sopherim*, 169 *מסכת*, 170 *ספר*, 179 kleines umgekehrtes Nun, 219 *Tiqqun Sopherim*), dessen Fehlen in der Hallischen Handschrift auffällt, ebenso wie das der grossen und kleinen Buchstaben (Par. 82—84) und der aussergewöhnlichen Buchstaben überhaupt mit Ausnahme der hängenden. 3) Was sonstige Merkwürdigkeiten betrifft, welche der Rabbinische Fleiss bemerkt und gezählt hat, und die man als Erweiterung des Grundstocks, besonders der ersten Masse (1—70) weniger der zweiten betrachten kann, wie sie die Hallische Handschrift in der ersten Abtheilung 151—70 und in der zweiten 89 flg. sowie in ihren Randbemerkungen und Anhängen und die Pariser Handschrift in ihrer zweiten Hälfte 171—75 u. 182 flg., besonders 195 flg. liefert, — hauptsächlich einmalige oder seltene Wörter, Formeln oder Wortverbindungen, den Wechsel der Wörter und Formeln, auch hinsichtlich der Punctuation und Accentuation, die Wiederkehr gewisser Wörter und Formeln zu Anfang, Mitte oder Ende des Verses oder in demselben Abschnitt oder Buch, mit oder ohne Variation betreffend —, so ist die Pariser Handschrift weit reichhaltiger als die Hallische: a) in Bemerkung gewisser logischer und formeller Erscheinungen 182—84. 192—94. 266. 273—25. b) in Verzeichnissen einmaliger Formeln und Wortverbindungen 254—67. 366—73 (worunter auch Accente). c) Wiederholungen desselben Wortes in demselben Vers, besonders Partikeln und Präpositionen 296—365 (Hall. nur über *ו* II. 139 *ס*, *ו* und *ס* 158). Im Ganzen hat die Pariser Handschr. nach der Zählweise des Herausgebers etwa 80 Regeln, die sich meines Wissens nicht in der Hallischen finden, dazu von den Zahlungen der in demselben Vers wiederholten Wörtchen etwa 50, die aber nach Zählweise der Hallischen Handschr. nur etwa 10 ausmachen würden. Auch von den 24 Zahlungen von Formen im Anhang der Pariser Handschr. finden sich nur die beiden letzten *ק* und *ק* in den Hallischen Anhängen. Wichtig sind darunter nur die oben genannten kritischen sowie einige einmalige Formen oder Verbindungen und die mit wechselnden Accenten oder Vocalen; das Uebrige besteht aus Rabbinischen Spielereien ohne Werth. Dagegen finden sich in der Hallischen Handschr. als dieser eigenthümlich ausser den zahlreichen Formenzahlungen der zweiten Abtheilung: a) In der zweiten Masse der ersten Abtheilung die schon genannten zehn kritischen Varianten, wozu eigentlich auch 151 (Zählung der 134 *ק* im Gegensatz zu *ק*) gehört. b) In der dritten Masse der ersten Abtheilung vieles Anomale in den Gottesnamen und ihrer Verbindung 152—54 und die Zählung von *ס* und *ס* 162—67. c) In der mittleren Masse der zweiten Abtheilung über Versanfänge u. s. w. 89—108 vierzehn Regeln, und über variirende Wörter und Formeln acht Regeln. d) In der letzten Masse der zweiten Abtheilung 156—344, mit Ausnahme von 228—67 und allenfalls 219—24 (zusammen 45) die übrigen (etwa 140), die als Zahlungen von wechselnden oder

anomalen oder nur ein Mal oder einige Male vorkommenden Formen zwar in das Gebiet der Pariser Handschrift gehören, aber mit Ausnahme von dreien (163, 227, 327 = Par. 214, 369, 191) daselbst fehlen. Ebenso die sämtlichen 130 kurzen Regeln (רמב"ם) hinter 279 sowie die Randbemerkungen und die Anhänge, deren Regeln (mit Ausnahme der Randbemerkungen zur ersten Masse der zweiten Abtheilung 1—58 und eines Theils der sogenannten kleinen Masorah) ebenfalls hieher gehören und wovon sich nur etwa fünfzehn im Pariser Codex finden; zusammen wenigstens 500 hieher gehörige Regeln, welche die Hallische Handschrift mehr hat, so dass deren Vorrath an masorethischen Bemerkungen auch im strengern Sinne mehr als das Doppelte von dem in der Pariser Handschrift Vorhandenen beträgt.

Um aber das Verhältniss beider Handschriften, namentlich das historische, ganz zu beurtheilen, bedürfen wir noch mehr einer Untersuchung über die Form und ganze Beschaffenheit, wie die einzelnen Bemerkungen gegeben sind: die Genauigkeit der Fassung und die Richtigkeit und Vollständigkeit der Belege, sowie deren Anordnung. In allen diesen Stücken hat der Herausgeber der Pariser Handschrift, die hier gerade ein Feld zu glänzender Entfaltung seines Fleisses und seiner Genauigkeit hatte, der Pariser Handschrift den Vorzug vor der gedruckten Masorah zugesprochen. Dieses dürfte auch im Ganzen unbestreitbar sein. Doch ist das Urtheil des Herausgebers aus begreiflicher Eingenommenheit für seine Handschrift zu einseitig zu ihren Gunsten; und Manches dürfte in Abzug zu bringen sein, was der Gegenseite, insbesondere der Hallischen Handschrift zu Gute kommt. Am entschiedensten berechtigt ist jenes Urtheil für das Princip der Anordnung der Belege nach der Folge der biblischen Bücher (der aber oft andere wichtigere Rücksichten geopfert werden), welches die Hallische Handschrift weniger streng beobachtet. Auch sind die Belege im Ganzen vollständiger, namentlich die unter רמב"ם angegebenen fehlen durchgängig in der Hallischen Handschrift und der Masorah finalis; auch im Allgemeinen gesichteter, so dass das Fehlen oft gerechtfertigt ist. Jedoch ist überhaupt in den meisten Alphabeten keine Vollständigkeit zu finden und die Masorah in dieser Hinsicht unzuverlässig. Was die Fassung der Regeln betrifft, so ist dieselbe in der Masorah überhaupt und in allen Quellen kurz und ungenau und dem Rabbinischen Geschmack gemäss oft räthselhaft, so dass der Herausgeber der Pariser Handschrift sich oft zu einer Erläuterung bewogen fand; jedoch sind die Verschiedenheiten der Fassung nicht bedeutend und wesentlich. Im Ganzen findet sich die genauere Fassung der Ueberschriften am offtesten beim Pariser Codex. So hat dieser bei Alphabeten die Angabe der Unvollständigkeit (גמול) 4—10, 58, wo sie im Hallischen fehlt; dagegen fehlt dieselbe Paris. 30. mit Recht²⁹⁾, wo sie

29) [Vgl. Freudenthal, Nachweise und Bemerkungen zu N. 30.]

[illegible]

betrifft, so ist kein Verzeichniss vollständig, auch das Pariser trotz seiner grossen Zahl nicht; und jedes hat eigene Beispiele, die dem andern fehlen. Selbst das bei Qimchi angeachtet seiner Beschränkung auf Perfecta und Futura hat viele, die in der Masorah fehlen, was schon Elias Levita's ²¹⁾ Verwunderung erregt, aber bei so vielen Verzeichnissen zutrifft. Doch finden sich mehrere unter den folgenden Verzeichnissen zweimaliger Formen (ein Mal Par. und zwei Mal Hall. 24. 26). — Ein anderer Fall, der auch die Anordnung betrifft, ist die Regel 274 hinsichtlich der Gruppen Kanaanitischer Völkernamen, theils in der Vollständigkeit und Ordnung derselben, theils hinsichtlich des fehlenden ׀ bei den einzelnen. Die Pariser Handschrift drückt die Regel aus: „zwanzig Verse, worin Unordnung (חֲסִידֵי בְּרִי), vierzehn davon stehen allein (חֲסִידֵי) und בְּרִי; diese nehmen ׀ und diese nehmen es nicht an“. Dies soll heissen: Es giebt zwanzig Verse, worin die Ordnung der Kanaanitischen Völkernamen variiert; vierzehn haben jeder eine eigene Ordnung (von den sechs übrigen, die je drei dieselbe Ordnung haben, wird nichts gesagt); auch werden Beispiele hinzugefügt, worin hinsichtlich des ׀ dieselbe Ordnung sich findet was also nicht sehr deutlich ausgedrückt ist). Die Handschrift verbindet nämlich beide Gesichtspunkte der Regel, die Folge der Namen und die Setzung des ׀ in ein einziges Verzeichniss, indem sie jeitem der zwanzig Verse lediglich nach der Folge der Bücher zugleich unter dem Namen בְּרִי die Beispiele desselben Gebrauchs des ׀ (bei einigen auch die Regel selbst) beifügt, wobei eines Theils der in der Regel gemachte Unterschied von 14 und 6 angegeben wird, andrerseits dieselben Fälle des ׀ sich mehrmals wiederholen. Die Mas. fin. dagegen (חֲסִידֵי בְּרִי) trennt mit Recht beide Gesichtspunkte und verzeichnet zuerst die Variationen der Namenfolge mit ihren Denkzeichen und zwar unter der vollständigen und deutlichen Ueberschrift: „Zwei Paare von je drei (Versen), worin sechs Wörter חֲסִידֵי בְּרִי dieselbe Ordnung haben, vierzehn Verse vereinzelt, zusammen zwanzig Verse“; worauf angemessener Weise auch die Belege jener beiden Paare von je drei übereinstimmenden Versen vorangehen, die vierzehn vereinzelt (es sind jedoch nur zwölf, da Exod. 13, 5 u. Jos. 24, 11 fehlen) in einer gewissen Sachordnung (meist paarweise) folgen; dann in zwei andern Absätzen mit neuen Ueberschriften und ebenfalls in einer gewissen Sachordnung die Variationen des ׀ ungefähr mit denselben Parallelstellen wie in der Pariser Handschrift, aber mit unnöthiger Zerreissung in zwei Absätze (auch unzutreffenden besonderen Ueberschriften), indem der zweite mit Stellen des חֲסִידֵי und darauf folgender חֲסִידֵי in achtzehn Parallelstellen (es ist aber dieselbe Stelle Jos. 3, 10 doppelt angeführt, ohne die beiden letzten Namen, welche das

21) Seine Bemerkung zu fol. 5b, wo Qimchi zwei חֲסִידֵי angeführt hatte, dass die Masorah nur חֲסִידֵי חֲסִידֵי mit Qimchi schreibe, trifft bei Hall. u. Mas. m. zu, während Par. den ganzen Buchstaben nicht hat.

סא entbehren, und mit denselben; diese aber werden in den Parallelstellen nicht berücksichtigt wie in der Pariser Handschrift, beginnt, die anderweitig eine besondere Regel bilden (18 Verse mit סא und vier darauf folgenden סא; worauf auch die Pariser Handschr. verweist) und dann drei Fälle des einfachen ך nachbringt; auch sonst finden sich hier Incorrectheiten, was den Herausgeber wieder veranlasst, den Artikel der Mas. fin. verworren, verstümmelt und fehlerhaft zu nennen, die sich nur aus dem entsprechenden Pariser verstehen lassen, ungeachtet dieser weder ohne seine Erläuterung verständlich wäre noch der Incorrectheit ermangelt; auch unterlässt der Herausgeber den Vorschlag der Anordnung und der Ueberschrift der Mas. fin. anzuerkennen. Dieselbe Anordnung mit denselben Beispielen findet sich nun auch in der Hallischen Handschrift, nur ohne die Ueberschrift des letzten Absatzes.

Wollen wir die geschichtliche Stellung der Hallischen Handschrift völlig ermessen, so haben wir nun noch ihr Verhältniss zur gedruckten Masorah kurz zu betrachten. Wie unsere Handschrift schon in den früher angeführten Beispielen stark von der Pariser Masorah abweicht und sich zur gedruckten hält, so findet sich auch sonst vielfache Uebereinstimmung mit derselben in charakteristischen Eigenthümlichkeiten, auch Fehlern. So die falschen Belege (die in der Pariser Handschrift mit Recht fehlen): N. 2 סלמכר, הסוסה; קילך (bei אל im Gegensatz zu על): 3 והבשׁ 3; in 7 findet sich יסור hinter סר, nicht unter ך wie in der Pariser Handschrift; 14 fehlt קבצו; 18 ebenso lückenhaft; 19 fehlen die Belege vom ganzen ersten Theil des Alphabetes bis ן wie in der Handschrift, welche der erste Herausgeber der Masorah brauchte (der sie, wie er in der Mas. fin. מ' 13 bemerkt, erst aus andern Stellen der Mas. text. gesammelt und unter die einzelnen Buchstaben יטא — יטב vertheilt hat), worauf die folgenden mit einer Ueberschrift: ט ן כן וסׁ versehen sind wie in der Mas. fin. und wie diese einige Beispiele entbehren, die in der Pariser Handschrift vorkommen; 31 ist als רלז bezeichnet, obwohl vollständig; 36 finden sich zwanzig Wortpaare, das eine mit א, das andere mit א (א und א), während die Pariser Handschrift hier angiebt: דר סא; 37 findet sich ברה drei Mal der Ueberschrift gemäss in drei Büchern, während die Pariser Handschrift hier Bildungen von ברה verzeichnet gegen die Ueberschrift, die aber an dieser Stelle gerade von späterer Hand herrührt; 39 ist mit בטא ein vollständiges Alphabet, daher nicht רלז, wie die Pariser Handschrift angiebt (aber ohne vier Wörter der Mas. text. und die Wiederholung des ויחיה in Mas. fin.); 60, 63 sind die Belege wie Mas. fin.; 65 ohne den Zusatz סהר; סהר der Pariser Handschrift, die auch bei zwei Beispielen mit ך nicht zutrifft; 68 finden sich bei Hall. u. Mas. fin. fünf und zwanzig Beispiele statt der vierzig in Par. vorkommenden, u. s. w. — Dagegen finden sich auch wieder viele Beispiele, wo die Hallische Handschrift von der gedruckten

Masorah abweicht und mit der Pariser geht. So in Regeln wie 164: ohne den Zusatz der Mas. fin. 33 (תחת צדק und מ am Ende) 34. 35 (על-). 39. 41. 44 (der aber auch bei Elias Levita zu Mikhl. fol. 32); 56 mit dem Zusatz der Pariser Handschrift, der Mas. fin. fehlt. In Belegen findet sich ein ähnliches Verhältniss 14 (woselbst wie in der Pariser Handschrift sieben Belege der Mas. fin. fehlen). 58. 67. 92. 95. 102 fin. (woselbst Hall. u. Par. neue Wortpaare angeben, Mas. fin. dagegen richtig auf). Aber daneben nimmt die Hallische Handschrift auch ihre besondere Stelle ein und zeigt Abweichungen in Beispielen, welche den beiden anderen fehlen: 14 (wo noch zwei besondere Beispiele, die weder in Par. noch in Mas. fin.), 18. 66. 155 (zwischen beiden die Mitte haltend, indem sie theils mehr theils weniger gibt); oder 6. 120 (wo sie weniger hat als die beiden andern). Ein ähnlicher Sachverhalt in Beziehung auf Regeln stellt sich heraus 46. 47 (wo der wichtige Zusatz מ ברר fehlt, den Par. u. Mas. fin. haben) und 66 (ohne den Zusatz in Par. und Mas. fin.). Was den Vorrath an Regeln betrifft, so finden sich in der Hallischen Handschrift viele wie 75, die in der gedruckten Masorah fehlen.

Über endet das Manuscript in der Hauptsache vollendet und wohlverstanden für Solche, die in die verwickelte Materie überhaupt eingeweiht sind. Sicherlich würde der Verfasser, wäre es ihm vergönnt gewesen, die Arbeit selbst in den Druck zu geben, zu deren Schluss den Grundgedanken des Ganzen noch bestimmter formulirt und begründet, auch der Abhandlung die vollendete Form und Sanfterkeit des Styls erteilt haben, die alle gedruckten Werke Hupfelds auszeichnet. Der Herausgeber hat sich begnügt stylistische Härten, die beim ersten Niederschreiben unvermeidlich sind, zu beseitigen oder hin und wieder kleine Bemerkungen zur Erleichterung des Verständnisses einzufügen, und nimmt lediglich das Verdienst in Anspruch, die Arbeit, namentlich in den Citaten, durch mühsame Vergleichung des Concepts mit den Vorarbeiten des Verfassers und den gedruckten Hilfsmitteln einer sorgfältigen Controlle unterworfen und damit für den Druck vorbereitet zu haben. Vom wesentlichen Inhalt gehört ihm nichts an: dabel glaubt der Herausgeber im Geist seines verewigten Lehrers zu handeln, wenn er, weit entfernt von allem Pochen auf kritische Unfehlbarkeit, dergleichen auf dem unermesslichen und schwierigen Gebiet der Jüdischen Literatur von vorn herein ausgeschlossen ist, sein bescheidenes Verdienst durch das weitere Zugeständniss schmälert, dass sich vielleicht ungeachtet aller Sorgfalt kleine Fehler eingeschlichen haben, deren Verbesserung dem geneigten Leser anheimgegeben wird. Die Arbeit selbst bezeichnet nächst der Herausgabe des unter dem Namen Ochlai Wochlah veröffentlichten Buchs den ersten nennenswerthen Fortschritt masorathischer Studien im eigentlichen Sinn des Wortes nach einem Still-

stand von 200 Jahren und durfte schon aus diesem Grund der Oeffentlichkeit nicht vorenthalten werden. Sie steht auch in formeller Hinsicht, wiewohl sie nur in einem ersten, vielfach durchcorrigirten Concept vorlag, den Arbeiten, an welche der selige Verfasser selbst letzte Hand anlegen konnte, nicht allzusehr nach. Immerhin darf man für ihre Beurtheilung die billige Rücksicht fordern, welche jeder Zeit dem Nachlass eines verdienten Schriftstellers zu Gute kommt. Mag auch das geschichtliche Verständniss der Masorah dem Sachkenner nahe liegen, so ist doch in jedem Fall das Wort, wodurch dieses Verständniss eröffnet wird, zuerst von Hupfeld gesprochen und mit auffassender Sachkenntniss begründet worden. Durch seine wohlwollende Kritik hat er dem neuesten Bearbeiter der Masorah, wenn auch nicht die Wege vorgezeichnet, so doch Fingerzeige gegeben, deren Beachtung dem grössern, ohne Zweifel verdienstvollen, Unternehmen einer Herausgabe der Masorah sichern Erfolg verspricht. Die vorliegende Arbeit, mit deren Veröffentlichung der Herausgeber eine schmerzliche Pflicht der Pietät gegen seinen in dankbarer Erinnerung von ihm hochverehrten Lehrer erfüllt, hat ihren Verfasser neben der Abwehr unbilliger und ungerechter Angriffe auf seine Person in den letzten Monaten seines Lebens beschäftigt. Wie Hupfeld vor beinahe vierzig Jahren seine Laufbahn als Exeget durch bahnbrechende Forschungen auf dem Gebiet der biblischen Textkritik eröffnet hat, so ist es eine Arbeit über den Text der Bibel, in deren letzte Vollendung eine höhere Hand eingriff. Sit ei terra levis!

Likikiri-lo-kijakua i jur-ló Bari ¹⁾,

„Thiermärchen im Lande der Bari“ (Centr.-Afrika),

Original-Text mit Uebersetzung und sprachlicher Analyse.

Von

Dr. J. C. Mitternutzner.

Likito 2).

1. Dyet ká ngote, ká monye-lónyét amédýya i medo nínú.
2. Ngote njéló, uge ajambú ko nguro-nakwan: meté bura kó m'ngi!
3. Aná dyet akó met burá; monye agwón ko ngor.
4. Ná ngote aýtuo, monye agwé alócok; čunáma ngote arikoró dyet i yóbu-ko kupó dama-, anyan doya kiténi.
5. Nge apo i kódi ni dama.

Der Hase.

1. Ein Mädchen lebte mit seiner Mutter, und seinem Vater in demselben Hause.
2. Die Mutter verzeigte und sprach zur Tochter: schau recht auf deinen Vater!
3. Das Mädchen schaute aber nicht recht (auf ihn); der Vater litt Hunger.
4. Als die Mutter zurückkehrte, war der Vater abgemagert; nun jagte die Mutter das Mädchen in den Wald mit einem grossen Korbe, damit es Sykomoren suche.
5. Es kam zu einem grossen Baume.

1) Text und Uebersetzung aus dem MS.: „Die Sprache der Bari in Central-Afrika. Grammatik, Text und Wörterbuch. Von Dr. Mitternutzner.“ In 6—7 Monaten wird das Werk erscheinen. — Bezüglich der Aussprache sei hier bemerkt, dass „e“ durchaus wie „dech“, „j“ noch viel weicher lautet.

2) In den Kinder- und Hausmärchen d. Gebr. Grimm (6. Ausg. Göttingen 1856) wird S. XXIX erzählt, dass unter den vom Missionar Cassels gesammelten Märchen der Batschuanen in Südafrika auch ein merkwürdiges Thiermärchen vorkommt, in dem der Hase die Rolle des Fuchses spielt, wenn, wie Grimm bemerkt, nicht etwa eine Verwechslung stattgefunden. Nun bei den Bari ist dasselbe der Fall. Mein ausgezeichnetster schwarzer Lehrer wusste den Hasen vom Fuchse genau zu unterscheiden — also keine Verwechslung!

6. Níelo kòdini lo kɛjakua; ama kɛjakua awaláji.
7. Dyet atojóre kupò ko konyen ti kòdini.
8. Edé ayítue kɛjakua kótyang; ce aríe dyet ugyó i kòdini kɛ;
ce alíngón parik, kogwón ce ayén lókore wuwaju, kó
ce kokó dyet niena.
9. Kɛjakua kulye adí: aín emána, ama koyure yi nge'agecá na.
10. Koná kɛjakua líng adóto i kòdini kak, óu dyet danáji.
11. Kwajye líkito apírue; nge akija i kòdini kɛ, nge apí dyet,
kode dedek pót, kode dedek tuán.
12. Dyet alek papót.
13. Líkito adí: kó nan luáluak do, do tin nan ngyo?
14. Dyet adí: nan tɛtɛn do líng, ná dek do.
15. Líkito arugó: nan dek kónut cókoro.
16. Dyet atakín nge: do dedek cókoro mudá?
17. Líkito arugó: jore, jore.
18. Dyet adí: inke, kó nan popo mede.
19. Canána muréke akíwé kak, ce atú mede ná dyet.
20. Edé dyet atin líkito cókoro jore, téng kó nge alíngón.
21. Líkito awáju cókoro; nge ayító i yaba.
22. Ngyó nge adang cókoro; nge abuk rima-kace i kalabá nádit.

6. Dieser Baum gehörte den Thieren; allein die Thiere waren
abwesend.
7. Das Mädchen füllte den Korb mit Früchten des Baumes.
8. Dann kehrten die Thiere Abends heim; sie fanden das Mäd-
chen noch auf dem Baume oben; sie freuten sich sehr,
weil sie Fleisch zu bekommen hofften, wenn sie dieses
Mädchen fressen würden.
9. Einige Thiere sagten: nicht jetzt, sondern morgen wollen wir
es verspeisen.
10. Also schliefen alle Thiere unter dem Baume, damit das Mäd-
chen nicht entwische.
11. Des Nachts erwachte der Hase; er stieg auf den Baum hinauf
und fragte das Mädchen, ob es leben oder sterben wolle.
12. Das Mädchen wünschte zu leben.
13. Der Hase sprach: wenn ich dich befreie, was gibst du mir?
14. Das Mädchen sprach: ich gebe dir alles, was du begehrt.
15. Der Hase antwortete: ich verlange von dir Hennen.
16. Das Mädchen sagte zu ihm: wie viele Hennen forderst du?
17. Der Hase entgegnete: viele, viele.
18. Das Mädchen sprach: ja, wenn ich nach Hause komme.
19. Nun stiegen beide herab und gingen in das Haus des Mädchens.
20. Dann gab das Mädchen dem Hasen (so) viele Hennen, bis
er zufrieden war.
21. Der Hase nahm die Hennen und kehrte in den Wald zurück.
22. Dort schlachtete er die Hennen und goss ihr Blut in eine
kleine Schüssel.

23. Ná nge a'ngcen téng ko yimónó, nge apó tòki i kòdini; nge adukun lunga kalabà ko rima.
24. Edé adúmun rima, nge abobod kutuk na gworong ko májin-kace-edé nge atn dóto.
25. Koyure ling spárue, likito galeng adóto aká; amá nge aying ling.
26. Kíjakua akútya lele ko lele: cunána yi dedek ngeen lókore!
27. Ama lókore ain?
28. Ling apíja: lókore atú dá?
29. Edé ce a'ngi likito, ce apí: lókore n'yá?
30. Likito adi: nán ti den; ama diri gworong a'ngecu na; gworong ko rima i kutuk ko májin.
31. Kíjakua kulye awóran ko gworong, ce agwát nge; ama kulye ako yup.
32. Edé likito adi: yi kokondya díll náguin ko nágalang, ngin kimang; kíjakua ling lalang kimang; ce dodóro, ko móri.
33. Ling alang lele hot lele, amá ling adóro.
34. Ama likito akó lang; nge adamáji i yóhu ko língón, kogwan lokong.
35. I yóhu nge arúm ko gwóre.
36. Ce muréke adoya konyen ti kòdini.

23. Nachdem er gefressen hatte, bis er satt war, kam er wieder zum Baume, und nahm auch die Schüssel mit dem Blute mit.
24. Hierauf nahm er das Blut und bestrich damit die Schnauze der Hyäne, und ihre Klauen — dann ging er schlafen.
25. Des Morgens erwachten alle, der Hase allein schlief scheinbar; jedoch er hörte alles.
26. Die Thiere sprachen zu einander: Jetzt wollen wir das Fleisch fressen!
27. Aber kein Fleisch (mehr da)!
28. Alle fragten: wohin ist das Fleisch gegangen?
29. Dann weckten sie den Hasen, und fragten: wo ist das Fleisch?
30. Der Hase sprach: Ich weiss es nicht; allein gewiss hat es die Hyäne gefressen, die Hyäne hat Blut an Schnauze und Klauen.
31. Einige Thiere ergrimmten über die Hyäne, und schlugen sie; allein andere glaubten das nicht.
32. Dann sprach der Hase: wir wollen eine tiefe und breite Grube machen, darin ein Feuer; alle Thiere sollen über das Feuer springen: welche hineinfallen, sind schuldig.
33. Alle sprangen nach einander hinüber, aber alle fielen hinab.
34. Allein der Hase sprang nicht hinüber; er floh, erfreut über seine List, in den Wald.
35. Im Walde begegnete er dem Fuchs.
36. Beide suchten (nun) Baumfrüchte.

37. Kədini lo konyen lə monye lele.
38. Na nlelo apo wawəja konyen ti kədini, nge arie kudik.
39. Nge kə-dije kolək akokojā cə.
40. Konā nge adek tojong kulo, kə cə popo tōki.
41. Nge agwəja ngimaye nā dyet na meme, nge atogwūlikin na i kədini ki.
42. Kwəje tōki apo likito ko gwöre, anyān cə ngecā konyen.
43. Cə amēle dyet i kədini ki.
44. Likito akija ki; amā dyet ayinga taling.
45. Likito abūt dyet, ama məkotjikanyet adebba ko meme.
46. Edē nge awongon: kōli nan! kōli nan!
47. Amā dyet ako kələkin nge.
48. Edē nge alurg gwöre, anyān ngarakin lo.
49. Edē gwöre lunga akija ki; amā nge lunga adebba.
50. Canāna likito ajambā ko gwöre: kə monye-kədini popo, kə nge bubāt yi, do kokondya agyo?
51. Gwöre adi: nan wəwongon.
52. Likito adi: ko wongon parik, ama kudik, kudik, edē tonongi mugun, anyān nge kə-dije, do ānan.
53. Monye-kədini apo koyure, nge arie murēke i kədini ki.
54. Canāna nge akija ki, nge abut murēke; gwöre awongon

37. Der Baum gehörte einem andern Herrn.
38. Als dieser kam, die Früchte des Baumes zu pflücken, fand er wenige.
39. Er glaubt, Diebe hätten sie gestohlen.
40. Diese wollte er nun, wenn sie wieder kämen, fangen.
41. Er formte also eine Mädchenfigur aus Gummi, und stellte sie auf den Baum hinauf.
42. Des Nachts kamen Hase und Fuchs wieder, um Früchte zu fressen.
43. Sie sahen das Mädchen auf dem Baume oben.
44. Der Hase stieg hinauf; allein das Mädchen war ganz still.
45. Der Hase schlug das Mädchen, allein seine Pfoten blieben am Harze kleben.
46. Dann schrie er: laß mich los! laß mich los!
47. Aber das Mädchen lies ihn nicht los.
48. Dann rief er den Fuchs zu Hilfe.
49. Dann stieg auch der Fuchs hinauf; allein auch er blieb kleben.
50. Nun sprach der Hase zum Fuchs: wenn der Eigenthümer des Baumes kommt und uns prügelt, was wirst du thun?
51. Der Fuchs sagte: ich werde jammern.
52. Der Hase sprach: jammere nicht viel, sondern nur wenig wenig, dann stelle dich todt, damit er glaube, du seiest todt.
53. Der Eigenthümer des Baumes kam in der Frühe und fand beide auf dem Baume.
54. Nun stieg er hinauf, und prügelte beide; der Fuchs jammerte

parik teng kó tuun; ama likito awongon kudik, edé nge atononga aká.

55. Edé monye adumún ce, nge adé konyen, nge atin i kupō ko konyen ko kijakua muréke, nge adoggu kupō medo i kwé.

56. I tu likito apárne, nge adek lunga ugju gwóre; ama gwóre átuun.

57. Edé a'ngéen konyen jore i kupō, nge tóki atononga.

58. Monye ayengga medé, nge arie konyen kudik; nge akó den adá.

59. Cunána monye atin kijakua murék, ko bōrikót ko kupir, i cape duma, anyán ce dedéra.

60. Ná piom papé, likito alahún i piom, nge agóbata cape, nge awókōn.

61. Monye arikōrō nge, ama kana.

sehr, bis er verendete; der Hase aber jammerte (nur) wenig, dann stellte er sich zum Scheine todt.

55. Dann nahm sie der Eigenthümer, pflückte Früchte und legte sowohl die Früchte als die beiden Thiere in den Korb und trug den Korb auf dem Kopfe nach Hause.

56. Beim Gehen erwachte der Hase und wollte auch den Fuchs wecken; allein der Fuchs war todt.

57. Dann frass er viele Früchte im Korb, und stellte sich wieder todt.

58. Der Eigenthümer kam heim, und fand wenig Früchte; er wusste nicht, wo.

59. Nun legte der Eigenthümer beide Thiere, mit Haut und Haar in einen grossen Topf, damit sie gekocht würden.

60. Als das Wasser warm wurde, sprang der Hase heraus, zersprengte den Topf, und entfloh.

61. Der Eigenthümer verfolgte ihn, aber umsonst. —

A n a l y s e.

Likikiri, m. pl. likikirilen, Fabel, Märchen.

Lo, Artikel m., fem. na, pl. li (c.), steht, wie im Rumänischen, nach dem Substantiv und ist zugleich Genitiv-Zeichen (des folg. Wortes).

Kjakua, pl. v. kijakutak, Thier, bes. Raubthier.

I (vor einem einsylb. Worte und zweisylb. mit 2 Kürzen): i, wo dann das monosyllabum etc. als Enklitikon zu lesen ist, also: (jur) *é* oder *sis*.

Jur, m. pl. juron, Land, Gebiet.

Ló (statt: lo) vor einem einsylbigen, oder zweisylbigen Worte mit 2 Kürzen.

Bari — das Land der Bari liegt in Centr.-Afrika zwischen 3° 35' und 6° 5' n. Br. v. P., und 28° 50' und 30° 17' ö. L.
Likito, f. pl. likitolon (alle Sylben mit gleicher Tonhöhe), Hase.

1. Dyet, f. pl. kōdyji (unregelm. Form statt: kōdyetji), Mädchen.
Kū, bei, mit Wegen des Tones (') ist das folgende Wort als Enklitik zu lesen.

Ngote, f. pl. kō'ngote, Mutter (auch ohne Suffix: seine (ihre) Mutter; man könnte auch sagen: ngote-nānyet).

Monye, m. pl. kōmonye, Vater, Herr. In Bezug auf die Prosodie gilt es als zweisylbig mit 2 Kürzen, daher Enklitikon.

Lōnyet, Suffix 3. sing. m., sein.

Amēddya, 3. sing. Aor. v. mēddya (Wurzel: mēdd oder: mē), leben; sehen.

Mede, f. pl. mēdijik, Haus (mit mehreren Zimmern etc.); ein Haus mit nur einer Räumlichkeit nennt man: kadi.

Nīnu, fem. v. nīlū, derselbe etc.

2. Ajōlō, 3. sing. Aor. v. jōlō, reisen, „sich entfernen“.

Ngo, gen. comm., er, sie; pl. eo (kalo, f. kune).

Ajambu, 3. sing. Aor. v. jambu (Wurzel: jam), reden.

Ko, mit. Ferner dient es: 1) als Conjunct., wie das lat. cum; 2) für das latein. et; z. B. ich und du = nān ko do (ich mit dir); 3) negirt es beim Verb. α) im Imperativ (vgl. das ital. non fare, non credere); β) im Aor. — mit dem Formativ-Präfix: a (ako); 4) bildet es bei 5 Substantiven — als Präfix — den Plural. Vgl. ngote und monye.

Nguro-nakwan; nguro, gen. comm. pl. nguājik, Kind; nakwan, f. pl. wāte, Weib; nguro-nakwan, weibl. Kind, Mädchen.

Metē, Imp. sing. v. met, sehen, schauen.

Bura (burā), recht, sehr.

Mu'ngi, unregelm. cas. obliq. sing. von: monye; pl. v. mu'ngi = kōmu'ngi.

3. Ama (amā), aber, allein. Immer am Anfang des Satzes.

Agwon (agwōn ko), 3. sing. Aor. v. gwōn, sein, bleiben.

Ko magor, mit Hunger; magor, fem.; magōro, hungrig sein.

4. Nā (nā), als, zur Zeit, wo; eigentl. demonstrat. fem.
(es ist zu subintelligiren: dīngit (Zeit) nā).

Ayītae, 3. sing. Aor. v. yitae (yitwe) oder: yitō, zurückkehren.

Agwē, 3. sing. Aor. v. gwē, werden (fiel).

Alócok, die prädikat. Form des Adj. lócok, fem. nácok, mager.

Canāna, jetzt, nun.

Arikōrō, 3. sing. Aor. v. rikōrō, verjagen, jagen.

Yōbu, f. pl. yōhūōr, Wald, Forst.

Kupō, m. pl. kupōjin, Korb.

Duma, pl. tēmejik, gross.

Anyan, auf dass, damit.

Doya, Infinit., vollere Form von: dō, suchen.

Kitēni, pl. v. kitē, m., 1) Tamarinde; 2, deren Frucht.

5. Apo (apó), 3. sing. Aor. von: po, kommen.
Kódini (kódini), m. pl. kaden, Holz, Baum; pl. Scheite.
6. Nielo, f. niéna, pl. éilo (kulo), f. éine (kuno), dieser etc.
Awaláji, 3. pl. Aor., v. waláji, „sich ergehen“ — weggehen.
7. Atójore, 3. sing. Aor. v. tojore, voll machen; jore, viel.
Konyen, pl. v. konge, m. 1) Auge; 2) bes. im Pl. Obst, „Baum-
augen.“
8. Ede (auch de, dede), dann, später.
Kótyang (túkotyang), Abends.
Arie, 3. pl. Aor. von: rie, finden.
Ngyu (ngyá), noch.
Ki, 1) oben; 2) hinauf; 3) Firmament; 4) Luft.
Allóngón, 3. pl. Aor. v. língón, sich freuen.
Parik (parik), sehr, recht.
Kogwon, zsgs. aus ko und gwon, latein. cum esset etc., weil.
Ayén, 3. pl. Aor. v. yen, hoffen.
Lókore, f. pl. lokorio, Fleisch; pl. Fleischarten.
Wawáju, Infín. des Durat. v. wuju (uáju), erhalten; nehmen.
Kokó, 3. pl. Durat. v. kó, beißen, fressen.
9. Kulye, pl. m. v. lele, fem. nene, pl. fem. kunye, der eine etc.
Añi, defekt. Verbum, nur diese Aor.-Form gebräuchlich, gleich
lat. añi.
Ain, negat. Partikel bei Nomin. und Adverb, oder alleinstehend.
Koyure, zsgs. aus: ko (mit), yure, Morgen.
Yi, pl. von: nan, wir (uns).
Nge'ngecu, 3. pl. Durat. (Futur), v. ngecu, einfache Wurzel:
ngó, essen.
Na, demonstr. fem., m. lo (la).
10. Koná, zsgs. aus ko (cum) u. na, demonstr. fem., quod cum
(ita esset). Der Bari nimmt statt des neutr. das fem.
Ling, Adj. und Adv., alle; alles; ganz.
Adóto, 3. pl. Aor. v. òto, schlafen.
Kak, eigentl. Substantiv, fem. das Unten, die Erde; dann: unten.
unter; hinab.
On (ón), Conj., damit nicht; mit dem Infín. zu konstruieren.
Danáji, Infín., fortlaufen.
11. Kwajye (kwaje), 1) fem. Nacht; 2) Adv. Nachts.
Apárue, 3. sing. Aor. v. párué (fárue), erwachen.
Akíja, 3. sing. Aor. v. kija, steigen, A. ki, hinaufsteigen.
Apí, 3. sing. Aor., v. pí, fragen.
Kode . . . kode, ob . . . oder; vielleicht . . . vielleicht = ent-
weder . . . oder.
Dedek, 3. sing. Durat. von: dek, wollen, wünschen.
Pót, Infín., leben.
Tuán, Infín., sterben.
12. Adek, 3. sing. Aor. v. dek.
Popót, Infín. Durat. v. pót.

18. Nan, ich etc.; pl. yi.
 Lußlußk, 1. sing. Durat. v. lußk, erlösen.
 Do, du, dich; pl. ta.
 Tin, Infinitiv. geben.
 Ngyo, was? Steht immer am Ende des Satzes.
14. Tintin, 1. sing. Dur. v. tin, geben.
15. Arugö, 3. sing. Aor. v. rugö, antworten.
 Kónut, unregelm. Form statt: kó do, von dir.
 Cókoro, pl. v. cókuri, f. Henne, Hahn.
16. Atakin, 3. sing. Aor. v. takin, v. Wurzel: ta, sagen, reden; das
 Suffix kin bedeutet: einem oder für einen etwas sagen, thun etc.
 Madá, wieviele. Steht am Ende des Satzes.
16. Inke, ja.
 Popo, 1. sing. Dorat. v. po, kommen.
19. Muréke, zwei; beide.
20. Téng ko, bis zum.
 Allögön, 3. sing. Aor. v. löngön.
22. Ngyú (nyu), dort.
 Adung, 3. sing. Aor. v. dung, eig. abschneiden (bes. d. Hals);
 schlachten.
 Abuk, 3. sing. Aor. v. buk, giessen.
 Rima, pl. v. rimatat, f., Blutstropfen.
 Kace, Suffix 3. pl. (eorum, earum).
 Kalahá, fem. pl. kalahájín, Schlüssel.
 Nádit, fem. v. lódit, klein.
23. A'ngöcu, 3. sing. Aor. v. ngöcu (ngö), essen.
 Yimöñö, Adj., satt, gesättiget.
 Apó, 3. sing. Aor. v. po, kommen.
 Tóki, wieder.
 I, in der seltenen Bedeutung: zu.
 Adakun, 3. sing. Aor. v. dukun, hertragen.
 Langa, auch.
24. Adumun, 3. sing. Aor., v. dumun, nehmen, hernehmen.
 Abobod, 3. sing. Aor., v. bobod, bestreichen.
 Kutok, f. pl. kútucen, Mund, Maul, Schuantze.
 Gworong, m. pl. gwörungin, Hyäne.
 Májín, pl. v. májinet, m., Klaue (auch Nagel an Finger und Zehe).
 Ató, 3. sing. Aor., v. tu etc. gehen.
25. Geleng, gen. comm. kade, allein (solus).
 Aká, Adv. scheinbar.
 Aying, 3. sing. Aor., v. ying, hören.
26. Akulya, 3. pl. Aor., v. kulya, reden.
28. Apíja, 3. pl. Aor., v. píja (pí), fragen.
 Dá, wohin? Steht immer am Ende des Satzes.
29. A'ngi, 3. pl. Aor., v. ngi, wecken.
 N'ya, 2sgz. aus: na yá; na Demonstr. fem. sing. wegen lókore;
 yá, wo? Steht am Ende des Satzes.

30. Ti, negat. Partikel beim Verb im Durativ, verhindert aber die Reduplication desselben.
Diri, Adv. wahrhaftig, gewiss.
31. Awóran, 3. pl. Aor., v. wóran, grimmig sein.
Agwut, 3. pl. Aor., v. gwut, schlagen. Andere Formen mit derselben Bedeutung sind: but und bit.
Akó yup; ako, Negat. im Aor.; yup, glauben. Ako verhindert die Reduplication.
32. Kokondya, 1. pl. Dur. (Fut.), v. komlya, wachen. Einfach
Wurzel: kon.
Dili, fem. pl. dilió, Grabe, Grab.
Nágulu, Adj. fem., v. lógulu, tief.
Nágalang, Adj. fem., m. lógalang, breit.
Ngin, darin.
Kiman, fem. pl. kimangin, Feuer.
Lalang, 3. pl. Durat. (vertritt in diesem Falle auch den Imperat.)
v. lang, hinüberspringen.
Dodóro, 3. pl. Durat., v. dóro, hinabfallen.
Móri, fem. pl. móriet, Schuld; ko móri, mit Schuld = schuldig.
33. Alang, 3. pl. Aor., v. lang, hinüberspringen.
Bot, nach; lele bot lele, eines nach dem andern.
Adóro, 3. pl. Aor., v. dóro, hinabfallen.
34. Akó lang. S. oben 31 akó yup.
Ko língón, cum gaudio (eig. cum gaudere).
Lokong, Adj. verständig, besonders: pfliffig.
35. Arum, 3. sing. Aor. v. rum, zusammenkommen (mit), begegnen.
Gwóre, m. pl. gwórelen (auch: gwórejin), Fuchs.
36. Nielo, f. niema etc. dieser (da).
Kudik, Adv. wenig; auch Adj.
37. Kó-dije, meinent, wörtlich: „mit meinen“.
Kolák, pl. v. kolánit, gen. comm., Djele.
Akokoya, 3. pl. Aor. v. kókoya, stehlen. Ist eines der Verba, welche die Reduplication in allen Formen beibehalten.
38. Tojong, Inf. fangen, zu Gef. machen.
Kulo, vollere Form für to (cilo), diese.
39. Agwéja, 3. sing. Aor., v. gweja, formen, bilden.
Ngimnye, gen. comm., pl. ngimnyojin (ngimnyeki), Statue, Bild.
Meme, fem. pl. mémelan, Gummi, Harz (als die Bari Glas sahen, nannten sie es auch so).
Atognidikin, 3. sing. Aor. v. togwidikin, etwas wohin stellen. Der Ton weicht auf ultima wegen des einsylb. Enklit.
40. Améle, 3. pl. Aor., v. mele, sehen.
41. Ayinga, 3. sing. Aor. v. yinga, schweigen, still sein.
Taling, wörtlich: tá ling, ihr alle; gewöhnlich in der Bedeutung: still, ruhig! gebraucht; z. B. gwé (gwéta) taling, sei (seid) ruhig!
42. Mókotji, pl. v. mókot m., Bein (von der Hüfte abwärts mit Einschluss des Fusses).

- Kanyet, Suff. pl. seine.
 Aildebba (adebba), 3. pl. Aor., v. debba, kleben bleiben.
 46. Awongon, 3. sing. Aor., v. wongon, schreien, jammern.
 Köll, Imper. sing., kürzere Form für: köläki, v. kölökin, lassen.
 Die einf. Wurzel: köi ist nicht mehr gebräuchlich.
 48. Alung, 3. sing. Aor., v. lung, rufen.
 Ngarákin, Inf., helfen.
 50. Monye-ködiní statt: monye lo ködiní, Herr des Baumes.
 Bubut, 3. sing. Dur., v. but, schlagen.
 51. Wowongon, 1. sing. Dur. v. wongon, schreiben etc.
 52. Ko wongon; ko entspricht dem lat. ne beim Imperativ. Wongon ist Infinit.
 Parik (parik), sehr, recht.
 Tonongi, Imper. sing., v. tononga, sich todt stellen.
 Mugun, fem. pl. berik, eig. Körper, Leib; dient aber gar oft statt: mich, dich, sich etc.
 Átuan, 3. sing. Aor., v. tmin, sterben.
 55. Adé, 3. sing. Aor., v. dé, pflücken.
 Adoggá, 3. sing. Aor., v. dogyá, tragen.
 Kwe, fem. pl. kujik, Kopf.
 56. Í tu, beim Gehen; tw, gehen.
 58. Ayengga, 3. sing. Aor., v. yengga, anlangen; erreichen.
 Adá, wie? Steht am Ende des Satzes.
 59. Atin, 3. sing. Aor., v. tin, geben.
 Murék statt: muréko.
 Bórikót, fem. pl. bōrikōti, Haut, Fell.
 Kupir, pl. v. kōpirót, m., Feder; Haar.
 Cape, m. pl. capya (cāpia), Topf, Krug.
 Duna, Adj. gen. comm., pl. tēmejik, gross.
 Dedéra, Infinit. pass. v. der, kochen.
 60. Piom, pl. Wasser; v. piomtót, fem. Wassertropfen.
 Papé (pape), Adj., heiss; warm.
 Alabán, 3. sing. Aor., v. labán, herausspringen.
 Agúbara, 3. sing. Aor., v. gúbara, versprengen.
 Awókón, 3. sing. Aor., v. wókón, weggehen, entfliehen.
 61. Kana, vergeblich, umsonst.
 Anmerkung. Das „und“ wird im Barischen v. durch: ko (mit) ausgedrückt bei nominib. und pronom.; 1. oben 2. ko; 2) durch: lunga, auch; 3) durch Wiederholung des entsprech. pronom. z. B. er antwortete und sprach: nge arugó, nge aidi. —

Mein schwarzer Freund und Lehrer Franz Xav. Logwit ist am 27. Dec. 1866 einem Lungenleiden erlegen. Geboren zu Kopájur bei Gondókoro in Central-Afrika (Bari-Land) 1848 trat er schon mit 5 Jahren in die Missionsschule, erhielt 1855 von Dr. Knobbecher die Taufe, kam dann 1860 mit dem Mission. Morlang

nach Heiligkreuz (Kync'-Negey) und 1863 mit demselben nach Brixen. —

Logwit hatte einen scharfen Verstand, ein vortreffliches Gedächtniss, ein überaus zartes Gemüth und ein sehr feines Sprachgehör; er wusste bezüglich seiner barischen Muttersprache jeden Wort- und Satzton genau zu fixiren. Ausser seinem barisch sprach er geläufig arabisch, gut dinkaisch und in den letzten 2 Jahren annehmbar deutsch. Anfänglich machten ihn die „s“ und „sch“ Lante viel zu schaffen, welche dem Barischen und Dinkaischen ganz fehlen. —

Rorömue molokōiyo lōke! Have anima candida!

Mittheilungen über die Länder am südlichen Ufer des kaspischen Meeres.

Nach G. Melgunof.

Von

J. Th. Zenker.

Herr G. Melgunof, der Begleiter des Herrn von Dorn, auf dessen Reise (im Jahre 1850) in das alte Tabaristan und die angrenzenden nördlichen Provinzen der persischen Reichs am südlichen Ufer des kaspischen Meeres, theilt uns in seinem Werke: *O wspanomъ dъperъ kachickaro morya*¹⁾ die Resultate seiner Beobachtungen, mit Benutzung seiner schon früher aufgezeichneten Bemerkungen während einer Reise im Jahr 1858 mit. Herr Melgunof giebt uns hier eine vollständige, systematisch geordnete, geographische und statistische Beschreibung der von ihm bereisten Gegenden. Nach einer kurzen Erzählung der letzten Reise und Aufzählung aller Quellen und litterarischen Hilfsmittel, die er bei Ausarbeitung seines Werks benutzte, und die ein ziemlich vollständiges Verzeichniss aller über diese Gegenden erschienenen Schriften enthält, behandelt der VI. in besonderen Abschnitten die Provinzen Astrabad, Masanderan und Gilan, die Insel Aschurade mit der russischen Marinestation im Meerbusen von Astrabad, und die turkmanischen Steppen an der Ostküste des Meerbusens. Nach Angabe der Grenzen, Flüsse, Gebirge u. s. w. der einzelnen Provinzen giebt er die Einteilung derselben in Distrikte und Buluks, und eine sehr vollständige Aufzählung der Ortschaften, wo möglich mit Angabe der Einwohner und Häuserzahl; bei Städten und grösseren Ortschaften sogar der einzelnen Stadtquartiere und Gassen, der Moscheen, Karawansereien, Bäder, Bazare und anderer öffentlichen Gebäude. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er den Denkmälern aus früherer Zeit, wie den zahlreichen Imamzade oder Grabkapellen, örtlichen Sagen u. dgl., die sich an einzelne Gebäude, Ruinen u. s. w. knüpfen; nicht minder beachtet er die Erzeugnisse des Bodens und des Gewerbfleisses der Einwohner, ihren Handel, die Einkünfte des Staats von den einzelnen Distrikten und Ortschaften. Wo es mög-

1) St. Petersburg, 1863. 8.

lich, giebt er die Entfernung der Ortschaften von einander an, auch Marschroueten zwischen grösseren Städten u. s. w., zum grössten Theil nach Angaben, die er an Ort und Stelle erhielt und die er oft nur mit grosser Mühe und Vorsicht von den in der Regel misstrauischen Einwohnern herauslocken konnte, die nicht selten, so bald sie bemerkten, das er etwas aufschreiben wollte; ihre Auskunft mit den Worten schlossen: khüsch mishawed ager bigüsch bemönim¹⁾. Oft auch waren die guten Leute beim besten Willen nicht im Stande ihm auf seine Fragen Auskunft zu ertheilen, da ihnen jede geographische Kenntniss ihres eigenen Landes abgeht. — Die Aussprache der geographischen Namen giebt der Vf. so wie er sie an Ort und Stelle hörte, ohne besondere Rücksicht auf die Etymologie. Bei den meisten Namen ist die persische Schreibart angegeben, bei vielen jedoch war dies nicht möglich, da sie, eben so wie die Etymologie, den Einwohnern selbst unbekannt ist, oft auch das persische Alphabet nicht genügt den Klang des Wortes wiederzugeben²⁾. Als eine Probe etymologischer Erklärung der Landeseingeborenen führt Hr. M. den Namen Dâr ul marz an, mit welchem nicht allein die Stadt Rescht, sondern auch das ganze Gilân und Mazanderân benannt werden. Nach Erklärung der Landeseingeborenen bedeutet مرز einen Damm, der durch einen Fluss oder Sumpf oder auch über ein Feld gezogen ist, um dieses gegen Ueberschwemmung zu schützen. Solche mit Dämmen durchzogene Felder finden sich in der Umgegend von Rescht sehr viele, und der Name soll daher „Haus der Dammfelder“ bedeuten. Das Wort مرز, bemerkt Hr. M., würde dann nicht dem deutschen Mark entsprechen, wie man gewöhnlich annimmt, sondern müsste mit dem deutschen Marach verglichen werden, und ebenso würde dann مرزبان nicht sowohl einen Beherrscher eines Grenzlandes (Markgraf) bezeichnen, als vielmehr den Beherrscher einer Marsche oder Niederung, die allerdings zugleich eine Mark oder Gränzland sein kann. — In philologischer Beziehung wichtig und interessant sind ein recht reichhaltiges Verzeichniss botanischer und zoologischer Namen im mazanderanischen Dialekt, einige Proben gilauischer Volkspoesie und eine kleine Sammlung turkmanischer Schreiben, die als Probe turkmanischer Schriftkenntniss mit allen grammatischen und orthographischen Fehlern und Unregelmässigkeiten genau wiedergegeben sind. Sehr dankenswerthe Zugaben sind die dem Werke beigelegte Karte der ganzen Südküste des kaspischen Meeres, bis mit dem Elburzgebirge, und ein vollständiges Register der in dem Werke

1) خوش میسود اگر بیکوش بمالیم es wäre wohl nicht gut, wenn wir ohne Obren blieben (d. i. wenn uns die Obren abgeschnitten würden).

2) In der folgenden Mittheilung ist versucht den Klang der Worte nach der russischen Schreibart mit deutschen Buchstaben wiederzugeben, ohne Rücksicht auf die persische Orthographie.

angeführten Namen. Eine deutsche Uebersetzung des Werks würde für Fremde der Erdkunde gewiss nicht ohne Interesse sein; einstweilen dürfte vielleicht eine etwas ausführlichere Angabe des Inhalts der einzelnen Theile des wohl den wenigsten Lesern unserer Zeitschrift zugänglichen Buches nicht überflüssig erscheinen, die freilich durch Grenzen des Raumes bedingt, wenig mehr als ein Verzeichniss der Ortsnamen des reich bevölkerten Küstenlandes enthalten kann, welches vielleicht manchen unserer Leser willkommen ist, da unsere geographischen Werke diese Namen entweder gar nicht, oder nur in englischer Verunstaltung enthalten.

Die Provinz Astrabad, südöstlich des kaspischen Meeres, ist zum grössten Theil sumpfig und bewaldet. Grenzen: gegen N. der Meerbusen von Astrabad, gegen O. die türkische Steppe, gegen S. das Elburzgebirge, gegen W. die Provinz Mazanderan. Hauptstadt: Astrabad, einzige Stadt der Provinz. Kreise oder Butöke der Provinz sind: 1. Astrabad-Rustak, östlich von der Stadt; 2. Sadak Rustak, N. und NO. der Stadt; 3. Amazan, NW.; 4. Kätul, SO. von der Stadt; 5. Fonderlek, zwischen Kätul und der östl. Grenze; 6. Schahkahu Sewer¹⁾, im Gebirge, an der Grenze der drei Provinzen Astrabad, Schahrud Bastam und Mazanderan. — Flüsse, von Osten nach Westen gezählt: 1. Karusu oder Karatape, Grenzfluss zwischen der Provinz und der turkman. Steppe; 2. Selpikela, hat nur im Frühjahr Wasser; 3. Bagu, nach dem Dorfe B. genannt, oder Sijadschu, ist für Böte schiffbar, in der heissen Jahreszeit sehr seicht; 4. Serimahalle, nach dem Dorfe S. genannt, ein kleiner Bach, der wegen des Schilfes, das seine Ufer bedeckt, kaum sichtbar; 5. Lawurd oder Walafra, ein seichtes Fläch; 6. Gär, 2 Kilometer (Werst) östlich vom Dorfe Gär; 7. Dascht i Kela, breit und seicht, fliesst durch das Dorf Gär und fällt unterhalb desselben in den Meerbusen; 8. Tschubakunde, im Sommer ganz vertrocknet; 9. Nankunde, fliesst durch das Dorf N., im Sommer ganz vertrocknet; 10. Liwän, hat nur z. Z. der Ueberschwemmung Wasser; 11. Dschitra Kulbäd, nach dem ehemaligen Distrikt und dem Dorfe Dschitra genannt; 12. Gälugo, Grenzfluss zwischen Mazanderan, fliesst durch das Dorf Gälugo, vertrocknet im Sommer; in seiner Nähe soll sich Gold finden; 13. Pir ü kürend, in der Nähe sollen sich Bleilager finden. — Alle diese Flässchen²⁾ entspringen in dem nahen Gebirge und schlängeln sich durch Wald und Ge-

— فندرسک — کتول — انزان — سدين رستاق — اميرآباد رستاق¹⁾
— شاه نو و ساور.

لاورد — سرخآه — باغو and سياهجو — سلمی کلا — قوهسو²⁾
— لیوان — نوکنده — چوپاکنده — دشت کلا — جو — ولغرا and
فیورکوند — کلوکا — جیر oder جیرکلبان.

büſch, zum gröſten Theile durch den an der Küſte gelegenen Bulak Anazan. Nur Karasu und Siadachu ſind bei hohem Waſſerſtande für befrachtete Böte ſchiffbar, die übrigen können faſt immer durchwaltet werden und verlieren ſich nicht ſelten in Schilf und Sumpf. Das zum Theil ſandige Bett einiger dieſer Flüſſchen wird als Landſtraſſe benutzt, wenn die ſchlupfrigen Waldpfade nicht gangbar ſind. Die Hauptſtraſſe von der Stadt nach dem Meerbuſen führt durch das Dorf Gäz, von dem die ganze Küſte den Namen hat, die auch ſonſt gewöhnlich ſchlechtthin „der Paſſe“ genannt wird, weil von hier der Weg über den Elburz nach Schahrud führt.

Das Dorf Gäz im Bulak Anazan, 4 Kilom. vom Meerbuſen, liegt ziemlich ſumpfig im Walde verſteckt und vom Wege aus faſt gar nicht ſichtbar. Die Straſſe, welche durch das Dorf führt, iſt faſt immer ungangbar, weil der Regen den Boden ſo durchweicht, daß die Pferde oft bis an den halben Körper verſinken. Man zieht daher den Weg in dem ſandigen und ſteinigen Bette des Daſchikels vor; da dieſer jedoch faſt immer Waſſer hat, und an manchen Stellen ziemlich tief iſt, ſo muſs man auf der kurzen Strecke von zwei Werſt unzählige Male von einem Ufer zum andern überſetzen. Oberhalb des Dorfs wird der Weg beſſer und führt an einem Abhänge hin und über eine alte Brücke, über einen Graben, auf die von Schah Abbas erbaute Straſſe, die in geringer Entfernung vom Gebirge, und dieſem parallel, in gerader Richtung nach Aſtrabad führt, auf der ganzen Länge zu beiden Seiten von Wald begrenzt, der erſt ganz nahe bei der Stadt ein Ende erreicht. Zehn Kilometer vom Ufer, ſechs K. von Gäz entfernt, ſteht dicht am Wege ein Imāmzade, wo ein Nachkomme des Imām Muſa, Namens Imām Kāzim (امام کاظم) ruhen ſoll. Das Gebäude¹⁾ ſteht an der linken Seite der Straſſe, dicht am Wege; an der rechten Seite iſt ein groſſer Begräbnißplatz, vom Walde umgrenzt, auf dem eine Menge Grabmonumente von rohem Stein unhergeſtreut liegen. In früherer Zeit ſoll an der Stelle, welche jetzt das Imāmzade und der Begräbnißplatz einnehmen, eine Stadt Berberi (بربري) geſtanden haben, die entweder durch ein Erdbeben, oder durch eine aus der Bergſchnecht Schemschirber (شمشیربر) hervorbrechende Fluth, die das ganze Küſtenland bis an den Meerbuſen überſchwemmte, zerſtört worden ſein ſoll. Die Stelle, welche die alte Stadt einnahm, führt heute den Namen Kharōbiſchehr (خراب شير), wuſte Stadt. Die Ruinen des alten Berberi ſollen zu verſchiedenen Ranten, theils in Aſtrabad ſelbſt, theils in den in der Nähe von Kharōbiſchehr liegenden Dörfern verwandt worden ſein, unter andern auch zum Bau des Imāmzade Kāzim. Letzteres iſt, ſeiner Bauart nach, ohne Zweifel ein Gebäude der neueſten Zeit, oder wenigſtens in neuerer

1) Vgl. Hatzaschi, Beiträge zur Geographie Nordperſiens. Zeiſche. Bd. XVI. S. 326.

Zeit umgeben. Zehn Schritt östlich von dem Imâmzâde ist ein tiefer Graben, der wahrscheinlich den Bewohnern der alten Stadt als Schutzwehr diente, an dessen Ende eine Quelle süßen Wassers hervorsprudelt, aus der sich weiter unten der Bagu oder Sijadschu bildet. Das Imâmzâde bildet die Grenze zwischen dem Bulûk Anazan und Sadan Rustak. Die Umgegend ist wegen häufiger Ueberfälle räuberischer Turkmanen verrufen.

Etwas weiter nach Astrabad zu, 3 Farsakh von Kharobieschehr liegt ebenfalls am Wege das Imâmzâde Ranschan âbâd¹⁾, gewöhnlich Rustem âbâd²⁾ genannt, Grabstätte des Abdullah, ebenfalls eines der vielen Nachkommen des Imâm Musa. Dieses Gebäude liegt zur linken Seite der Strasse und ist dem Imâmzâde Kâzim ganz ähnlich; von hier bis Astrabad rechnet man noch etwa 1 Stunde (Farsakh) Weges. Der Wald ist je näher der Stadt desto mehr gelichtet, um den Ueberfällen der Turkmanen vorzubeugen. Ausser den beiden Imâmzâde berührt man auf dem ganzen Wege nicht ein einziges Dorf. Ein anderer Weg von der Küste nach Astrabad führt am Karasu aufwärts über das sechs Kilometer von der Küste entfernte Dorf Kurd mahalle und von da nach der Strasse des Schah Abbas, auf welche er zwischen den beiden Imâmzâde ausmündet.

Die Stadt Astrabad, welche nach einer Angabe bei Ritter³⁾ im Jahre 1808 noch eine Bevölkerung von 15,000 Familien (etwa 750,000 Köpfe!) hatte, mag jetzt noch gegen 10,000 Einwohner zählen; sie hat 47 Moscheen, 7 Medrese, 13 Badehäuser, 1350 Häuser mit 395 Verkaufsläden. Von den früheren Befestigungen ist die bedeutendste der jetzt 2 Kilometer von der Stadt entfernte Hügel Kala-humdan (قلعه حمدان), auf dem ein Fort stand, von wo aus eine Mauer um die ganze Stadt lief. Das Fort soll aus den Steinen eines alten Tempels der Feueranbeter erbaut worden sein. Die Mauer war mit Bastionen und Thürmen versehen und mit einem tiefen Graben umgeben. Andere Befestigungen waren Fepe Kala Kuhna⁴⁾ an der Ostseite der Stadt; Tareng tepe⁵⁾ im Bulûk Astrabad Rustak, wo jetzt das Dorf desselben Namens steht; Kuhna Kulbâd⁶⁾ gegen Westen, an der Grenze von Masenderan, Majan⁷⁾, südlich von Astrabad, im Bulûk Kâtul, auf einem Berge desselben Namens; Ak-kale⁸⁾, gegen Osten, an der Grenze der turkmanischen Steppen. Alle diese Festungen sind jetzt blosse Trümmerhaufen.

Die Dörfer im Bulûk Astrabad-Rustak sind folgende: Rustem Kelâ, Fudschard, Uzina, Etrek-Ischal, Bagigulbin, Welik-âbâd, Muhammed-âbâd, Usnân kelâ, Rabikêlâ, Khairât, Tschublânî, Welasch-âbâd, Numul, Faranâbâd, Feizâbâd, Mirjanâbâd, Sijâtâlâ, Narundsch-

1) روشن آباد. — 2) رستم آباد.

3) Ritter, Erdkunde von Asien, Bd. VI. S. 524.

4) او قلعه 5) تپه قلعه کهنه 6) کهنه کلباد 7) مایان 8) آق قلعه

âbâd, Alâ-kelâ, Dschelbin-bâk, Dschelbin-pâk, Dudanga, Isfahan-kelâ, Abenger mahalle, Sumarod, Talebu, Marzenkelâ, Surhunkelâ, Maasum âbâd, Phulkburde, Ali-âbâd, Zijâret-Khosserrud, Schems-âbâd, Turengtepe, Sultan âbâd, Kalasiahbâlâ.¹⁾

Zu dem Bulûk Fakhremadeddin, der einen Theil des Bulûk Astrabad Rustak bildet, gehören die sieben Dörfer: Husein-âbâd, Mir Mahalle, Mijan âbâd, Dschafar-âbâd, Taki-âbâd, Kuli-âbâd, Kêndre.²⁾

Dörfer des Bulûk Sadan Rustak sind: Kurdmahalle³⁾, welches aus den vier neben einander liegenden Dörfern Balâ-paleng oder Balâ-bulûk, Sali-kende, Tuskaisch und Welâguz oder Schirdarban besteht.⁴⁾

Diese 4 Dörfer zählen zusammen 970 Häuser, sie treiben Viehzucht und Ackerbau und liefern jährlich gegen 800 Batman Seide. Als jährliche Abgabe (malijât مالیات) geben sie 600 Tuman = 2400 ₪. Zu Kriegszeiten sollen sie 180 Mann Sarbazen stellen. Die übrigen Dörfer des Bulûk sind Kâschgiri; zwischen Kurdmahalle und Astrabad, 2 Fars. von letzterem, mit 250 Häusern, einer Moschee und einer Takie (Derwischhaus) und 3 Waarenniederlagen, bekannt durch Seifensiederei und Seidenbau; Alâng, Tschahorde, Alwar, Balâdschade, Kharabe-mesdschid oder Khar-mesdschid, Tschekar, Mijanderre, Angirum, Kerim-âbâd, Lâmileng, Kala mahmûd, Azad mahalle, Laldebis, Kalâdar mahalle, Bâne-imâm, Haschim-

1) باغ کلبین — اترک چال — اوزیمه — فوججورد — رستم کلا —
خیرات — رفی کلا — عثمان کلا — محمد آباد — ولیک آباد —
فیض آباد — ثرن آباد — نومل — ولاش آباد — چوپ لانی —
جلبین بالا — الوکلا — نارنج آباد — سیادتلو — مرهم آباد —
سومارود — آغندر محله — اصفهان کلا — دودانکا — جلبین داین —
پل خورده — معنوم آباد — سرخون کلا — مرزن کلا — طالبو —
سلطان — تورنگ تپه — شمس آباد — زیارت خاضیرود — علی آباد —
قلعه سیاه بالا — آباد

تقی — جعفر آباد — میان آباد — میر محله — حسین آباد —
کناره — قلی آباد — آباد

کرد محله

4) ولاشوز — توسکایش — سالی کنده — بالا بلوک oder بالا پلنک —
شیرنارین oder

âbâd, Tschaleki, Kheider-âbâd, Muhtâr kelâ, Amin-âbâd, Zirewân-mahalle, Kalâdar-âsch, Kelâmân, Schurijân, Tuschan, Bakârmahalle, Jalû, Kasim abed, Zerbâd mahalle, Pischûkin kelâ, Jazaki, Gurdâchi-mahalle, Dangelân, Schahde, Burud mahalle, Sarkellâ-kharâbi-schahr, Espukhlil oder Espumahalle, Schennischek oder Tschennuschek, Nau-dschuman, Seid-muran od. Seidmahalle, Sadr-âbâd, Kelâsengijân, Sadan, Kalâdschankuzi, Kalâdschan-kadschar, Lemisk, Warsaw (mit dem Imâmzâde Pentch imâm „Fünf Imame“), Altsea, Sand-âbâd, Nadidscha, Tahsch mahalle, Indeschirâb, Zengi mahalle, Udschaban, Kala¹⁾

Dörfer des Buluk Anazan sind: Haschike (an der Grenze von Masenderan), Talar, Liwân (zwischen Gâz und Aschref), Kuhna Kulbad, Naukende, Nuschtepe, Tschubukende (nahe bei Gâz), Dasehtikellâ (am Fasse des Gebirges und dem Flösschen desselben Namens), Watana, Gâz, Schahpazant, Walafra, Ustunâbâ, oder Ustun-âbâd, Ser mahalle, Sertak, Kalâfra, Sutede, Banafsch tepo, Karakende oder Kerkende²⁾.

خبر — بالاچاده — الوار — چهارده — انك — كفش كبرى 1)
 لامى لنك — كرم آباد — انكرم — ميان دره — چقر — مسجد
 بانه انام — قلندر محله — للدوبى — ازان محله — قلعه محمود
 امين آباد — ميمتر كلا — خيدر آباد — چالكمى — عايشم آباد
 توشن — شوربان — كللمون — قلندر عايش — زروان محله
 مساقى — فميشين كلا — زرباد محله — قباطم آباد — يانو — باكر محله
 سر كلا خراب شهر — دود محله — شاه ده — دفكلان — كوجى محله
 صدر آباد — سيد محله — نوچمن — شموشاك — اسبوخيل
 مسك — كلاجان قاجار — كلاجان قاضى — سيدن — كلا سنكيان
 انجير آب — تحش محله — نورديجه — سعد آباد — الوفه — ورسان
 قلعه — اوجابى — رنكى محله —

نوكنده — كهذه كليم — ليوان — ظهير — قشيكه 2)
 شاه پسند — جز — وطنما — دشت كلا — چوپاكند — نوش تيه
 سوده ده — كلاثوا — سرطاقى — سرمحله — استون آباد — ولغوا
 Das grösste dieser Dörfer ist محله كود, Mijan mahalle
 welches aus den drei Dörfern Mahalle kurd, Mijan mahalle
 besteht, und 700 Tuman jähr-
 lich Abgabe zahlt.

Die Dörfer des Buluk Katal sind nach Kischlak und Jailak eingetheilt. Kischlak's sind folgende: Kurtseh-Kuran, Hadschi-abad, Nande, Khar Kela, Kurd-abad, Mizraa, Bitschak-mahalle, Beraftan, Alamin, Alarzin, Sawur kela.¹⁾ — Jailak's sind: Tagardschal, Wexisa, Holidâr, Garib-abad, Dschidscha, Kanou (am Fusse eines Berges auf dem vier Flüsse entspringen), Majan, Siahmarku, Rik tscheschme, Balâ tschili, Pain tschili, Taber, Nersu, Schurab, Alâstan.²⁾

Dörfer des Buluk Fenderisk sind folgende: Naki-abad, Dar-kulâ, Schaif-abad, Maschou, Non talu, Khan behtu, Saad-abad oder Saibal, Galukana, Zeringil, Tschinau, Dschanztschal, Suleiman, Ramijan, Watan, Nargistschal, Mahalle kangi³⁾ (besteht aus den vier Dörfern: Kasehlak, Mahalle mir, Parsijan und Til-abad.)⁴⁾

Dörfer des Buluk Kugzar sind Kala kafe, Mahalle-i-tschinaschek, Taljakbend, Tschemanibala, Tschemani-pain, Terese, Aliengar mahalle, Duzin, Derdschin, Berendschewin, Kulahisari, Fâreng.⁵⁾

Das Dorf Mahalle-tschinaschek besteht aus den fünf Dörfern Waminau, Kasehidâr, Pischtitschel, Huseini-abad, Neraab.⁶⁾

In vielen Dörfern der Buluk Kugzar und Fenderisk wohnen Gudaren, ein Volkstamm den man hauptsächlich in den Provinzen Astrabad und Masanderan findet; sie werden von den Persern gewöhnlich als Tagelöhner und Feldwächter gemiethet und wohnen

1) نوہ - حاجی آباد - قورج کوری - قیشلاقی Winterdörfer:
- علامین - برختان - بیجاک محله - مورعه - کورد آباد - خارکلا
- سوار کلا - آرزین

2) غروب - حولمدار - وسیسه - طغرچال Sommerdörfer: پیلای
بالا - رباع چشمه - سیاه مرکو - مایان کنو - جمجا - آباد
الوستان - شوراب - نرسو - (۲) تابر - یامین چیلی - چیلی

3) تام تلو - ماشو - شفیق آباد - دار کلا - نقلی آباد
جوز چال - چنو - زرین کل - کلوتی - سعد آباد - خان بدین
محله قانکی - نرکس چال - واسن - رامیان - سلیمان

4) تیل آباد - یارسیان - محله میر - کشلاقی

5) چمانی - چمانی بالا - طلاق بند - محله چناشک - قلعد قافه
- درنجوبین - درچین - دوزین - آخنک محله - نرسو - یامین
فرنگ - کلاه سری

6) نراب - حصین آباد - پشت چال - ناشی دار - وامنان

meist an den äussersten Enden der Dörfer um mit den Persern nicht in Berührung zu kommen, von denen sie verachtet werden. Man wirft ihnen vor, dass sie keine Religion haben und Schweinefleisch essen; letzteres braten sie mit der Haut, nachdem sie es vorher mit Butter begossen; die gebratene Haut werfen sie den Hunden vor. Sie haben keine besondere Sprache, sondern sprechen den mazanderanischen Dialekt des Persischen und Türkischen oder überhaupt der Gegend, in welcher sie wohnen. Auch besondere Hochzeitsgebräuche findet man bei ihnen nicht. Bei Streitigkeiten wählen sie einen Aeltesten ihres Stammes als Schiedsrichter. Sie gelten für gute und erfahrene Schützen und werden in frühester Jugend im Schiessen geübt; als Jäger greifen sie kühn Tiger und Leoparden an. Von den Turkmanen werden sie gefürchtet und diese wagen sich nur selten in Dörfer, wo Gudaren wohnen.

Dörfer des Buluk Schahkuluu Sewer sind Radkan, Kundah, Hadschi abad, Nantschaman, Rasul abad, Sawer, Tschalkhane, Schahku balä, Schahkaphan, Tasch (an der Grenze der Provinz Schahrud Bastun.)

Mit Ausnahme von Gäz, Kurd mahalle und einigen Gebirgsdörfern befinden sich die Dörfer der ganzen Provinz in einer ziemlich ärmlichen Lage und nicht eines derselben zeichnet sich durch Wohlstand und Industrie aus. Der ganze Handel der Provinz concentrirt sich an der Küste bei Gäz oder dem Paas, wo das persische Zollamt steht und wo alle nach Russland bestimmte Waaren durchgehen.

Die Provinz Mazanderan am südlichen Ufer des Moores, vom Fl. Dschire kulbad östlich bis zum Fl. Surkhanl (سرخان) gewöhnlich Seifisch temisch genannt, westlich, an der Grenze von Gilan, ist 51 Fars. lang und 35 Fars. breit, vom Ufer bis zum Berge Firdzkah (فیردزکوه) gerechnet, im Süden durch das Elburzgebirge begrenzt, in dessen Mitte sich in beinahe gleicher Entfernung von den Grenzen der Provinzen Astrabad und Gilan der Demawend erhebt. Die Provinz M. ist in folgende Distrikte und Buluk eingetheilt. A. Distrikte Aschref, mit der Stadt Aschref, vom Fl. Dschire-Kulbad oder dem Dorfe Gälugo östl. bis an den Fl. Nikah (نیکاج) westlich. Zu diesem Distrikte gehören die Buluk 1) Bala buluk, der obere B. auch Hezardscherib¹⁾ genannt, südlich von Aschref nach dem Gebirge zu. 2) Pain buluk, der untere Buluk, oder Miän durud, nördlich von Aschref in der Niederung.²⁾

B. Distrikt von Sari, zwischen den Fl. Nikah östl. und Telär westl. mit den Buluks 1) Kulidschan rustak oder Kadscheressakh, SW. v. d. Stadt Sari; 2) Nikah, östl. v. Sari, mit

1) Tausend Dscherib. — Ein Dscherib entspricht ungefähr dem russischen Desjätin.

2) بیندورود — پایین بلوک — بالا بلوک

dem Fl. Nikâh. 3) Ferâh Abâd, nördlich von Sari, 4) die Balake Milerûd, Anderûd, Mijâdurûd und Karatagan, nördl. und nordwestl. von Sari, zwischen den Fl. Telâr, Tidschân und Nikâh. 5) Schirgo, süd. v. Sari, zwischen den Fl. Tidschân und Telâr; 6) Theile der Bulak Hoxarâscherib östl. Ali Abâd süd., Kijâ-kela oder Telârpa; südwestl. 2)

C. Distrikt Barferûsch, von dem Fl. Telâr östl. bis zum Fl. Herâz westl., mit den Flüssen Bâbul oder Bâbul-rûd und Ferikenâr 3). Die Stadt Barferûsch liegt im Mittelpunkte des Distrikts und der ganzen Provinz, zwei Kilometer vom Fl. Bâbul. Die Bulak des Distrikts sind folgende: 1) B. Bischesar „der waldige“ umfasst die nächste Umgebung der Stadt. 2) Meschhediser, nördl. v. d. Stadt, an der Küste, zwischen den Fl. Telâr, Bâbul und Ferikenâr; zu Meschhediser gehört auch 3) B. Pazarwâr, zwischen den Fl. Telâr und Bâbulrûd; 4) Maschkendschirûz oder Maschotlegendschirûz, südwestl. v. Barferûsch zwischen den Fl. Bâbul und Ferikenâr; 5) Bandedej, südlich, dem Demawond zu, grenzt an Maschkendschirûz und ist in zwei Theile getheilt: a) Kelârpej oder Ir-bandedej „der obere“, und b) Sedach-rûpej oder Jar-bandedej „der untere“ mit den Flüssen Kelârûd (کَلارود), Bazerûd (بازی رود) und Sedacherûd (سحر رود); 6) B. Babutkenâr, nordwestl. v. d. Stadt, am Ufer des Bâbul. 7) B. Laleâbâd, westl. v. d. Stadt, mit dem Fl. Kori (کاری). 8) B. Sosl kelâm, mit dem Fl. Kori 4), grenzt an Laleâbâd. 9) B. Dschelâl-azrek oder Dschelâl al kadr, westlich v. d. Stadt, mit den Fl. Kori und Surkherûd (سرخ رود). 10) B. Dâbû, an der Grenze des Distrikts Amul, ist in zwei Theile getheilt, von denen der westliche, mit dem Fl. Herâz (خرز) zu Amul gehört; Südöstl. von Barferûsch liegen: 11) B. Kijakelpa oder Telârpej am Ufer des Telâr, zu diesem B. gehört der frühere B. Bagnemir; 12) Ali Abâd,

اندرون — میل رود — فراخ آباد — نیمناج — کلیمچیان رستانی 1)
— علی آباد — حرار جریوب — شهرکاه — قراطغان — میاندورود —
کلاری — کیا کلا

2) فری کنار — بابل رود

مشاتم کدج oder مشکنجروز — پازوار — مشهدسر — بوشه سر 3)
دور بندپی oder بیج روی — امیر بندپی oder کلاری — بندپی — روز
جلال oder جلال اروی — ساسی کلم — لاله آباد — بابل کنار —
— علی آباد — باغنیم — دایو — القدر

mit dem Fl. Schaßrūd; 13) B. Balā tidschan, S.W. v. Barferūsch mit dem Fl. Ateko (هتكد), der sich mit dem Telur vereinigt. 14) B. Sawadku, nahe dem Gebirge, mit dem Fl. Talār, der im Geb. Sawadku entspringt. 15) B. Lafār oder Lāpār, südlich von Barferūsch, mit dem Fl. Bābal¹⁾.

D. Distrikt Amul, westlich von Barferūsch, mit dem Fl. Herāz, an dessen Ufer die Stadt Amul (أمل) liegt, hat folgende Bulāk: 1) B. Ahlam rustāk, nördl. v. d. Stadt an der Küste, mit dem Fl. Ahlem rūd (احلم رود). 2) B. Herāzpoş und Dābā, östl. der Stadt. 3) B. Daschliser NW. v. Amul. 4) B. Udschi Ābād. 5) B. Palā leteku „der untere“. 6) B. Balā leteku „der obere“. Östlich des Fl. Herāz liegen die Bulāk 7) Nūr zwischen den Fl. Herāz und Sulāde (سلده). 8) B. Kudschar, von dem Fl. Sulāde östl. bis an den Fl. Tschalūs-rūd (چلوس رود) westl. 9) B. Kelārestāk, vom Fl. Tschalūs-rūd bis an den Fl. Namāk-ōbi-rūd. 10) B. Tenokobun vom Fl. Namāk-ōbi-rūd bis an den Fl. Tschalek rūd (چالك رود). 11) B. Sakhtessar, bis an die Grenze v. Budessar oder den Fl. Surkhānī²⁾. Als Hauptstadt der Provinz Māzanderān gilt Barferūsch, der Stadthalter residirt jedoch in Sari; zuweilen wird auch die Provinz von Astrabad aus verwaltet.

Die Stadt Aschref, früher ein Dorf, am Fusse des Gebirges in reizender Lage, zwischen Wäldern und Gärten, wurde von Schāh Abbās zur Residenz erwählt, der die berühmten Gärten anlegte und mehrere Paläste erbaute, von deren früheren Herrlichkeit nur wenig erhalten ist³⁾. Die Stadt hat jetzt über 845 Häuser, mehrere Moscheen mit Schulen, zwei Karawanseral, 70 Kaufläden, sechs öffentliche Bäder. Der Distrikt Aschref ist gegenwärtig der ärmste in der ganzen Provinz.

Zu dem Bulāk Mijāndarūd gehören die Dörfer: Tuskelā, Walaschi, Schabundin, Kul ischālesar, Zir-hijāhān, Dardschi-mahalle, Hādschi mahalle, Schpeschkelā,⁴⁾

1) لیور oder لغور — سواد کوه — بالاجن

آجی اباد — کشت سر — دابو oder غراز فی — احلم رستاق
— کلار رستاق — گنجور — نور — بالا لیتکو — پاهن لیتکو —
ساخته سر — تلکابن

3) Vgl. Hantsche in Zechr. Bd. XVIII S. 672 ff.

4) زهر حیا بان — کل چال سر — شیندین — ولاشیت — توسکلا
— سبش کلا — حاجی محله — درجی محله —

Nimtschok, Nâzerâbâd, Zugomarz pain, Zugomarz balâ, Tachehâr imâm, Emîr âbâd, Kastâr khân, Karâtape, Tolesch mahalle, Tûridschân, Kuhsan, Gardschl mahalle, Rustem kelâ, Gomuschjân, Ohelâ, Schûrobesar (mit einer Salzquelle), Lâk-taroschu, Tacholapoli, Kâletschâle, Atrep, Basom-kelâ, Garîb-mahalle, Afrehâg, Tabagdoi, Atikolâ, Limrâs, Tirtâsch, Tilend, Ron, Serâdsch mahalle, Khurschid kelâ, Gâlugu¹⁾ in denen hauptsächlich Reis, Gerste, Baumwolle, und etwas Zuckerrohr gebaut wird. Die jährliche Abgabe des Distrikts beträgt 335 Tumen und in Kriegszeiten soll der Distrikt Aschref 200 Mann Tufenkûschî stellen, unter denen 81 Afghanen.

Unter den genannten Dörfern ist das bedeutendste Karâtape, auf einem Hügel gelegen, der von ferne gesehen schwarz erscheint. Es liegt nur 1 Kilometer von der Küste und hatte noch z. Z. des Schâh Abbâs einen Hafen, in dem die Schiffe bis dicht an den Fuss des Hügelgels gelangen konnten. Unter Nâdir Schâh wurden Afghanen aus Afghanistan und Kandahâr hierher übersiedelt, die aber nach dessen Tode zum grössten Theil wieder in ihre Heimath zurückkehrten oder sich in der Nähe des turkmanischen Stammes Goklân (جوکلان) an der Grenze der Provinz Astrabâd niederliessen, von wo Âgâ Mohammed Khân wieder einen Theil zurückbrachte, einen andern Theil in Sari ansiedelte. Jetzt wohnen in Karâtape und den umliegenden Dörfern noch etwa 100 afghanische Familien, die aber ihre Sprache gänzlich vergessen haben und entweder turkmanisch oder persisch sprechen. Als Sunniten leben sie mit den Turkmanen in Freundschaft. In den Dörfern Zugomarz pain, Tachehâr imâm und Kastârkhân wohnen Abdelmelik's, die aus Kalâredascht (Nur-Kudschur) übersiedelt sind; nach Tolesch mahalle wurden unter Âgâ Mohammed Khân die Toleschin aus Linkorân übersiedelt, von denen jetzt noch 30 Familien hier wohnen.

Die Stadt Sari, an deren Geschichte sich eine Menge von Sagen knüpfen, die wir hier übergehen müssen, hat gegenwärtig etwa 8000 Einwohner in 1700 Häusern, zahlt jährlich 1200 Tuman Abgaben und stellt im Kriege ein Contingent von 700 Mann.

چهار - زاعمر زبالا - زاعمر زپایان - نوذر آباد - نیم چاله¹⁾
 کلیت oder طالش محله - قراتیپه - گفتارخان - امیر آباد - امام
 - رستم کلا - کرجی محله - نهسان - نورجیان - طالش
 غریب - کلا چاله - چال پل - شوراب سر - ابلو - کامشیان
 - تیرتاش - لیمراس - ای کلا - تباع دی - اخرا باغ - محله
 کلوکاه - خورشید کلا - سراج محله - ران - طیل نو

Zum Buluk Kadachereakch gehören folgende Dörfer: Gulischini, nahe der Stadt, mit 50 Häusern, Obidaschi, Puligorden, Dize, mit dem berühmten Windbrunnen; Sange taroschan, Pahne kelä, Schiketo, Nakaräschi Mahalle, Azad-Kuläh, besonders durch seine Weideplätze berühmt, Zigulo Tschol, Semiskende, mit einem Imämzade und den Nebendörfern Scheikh mahalle, Alaj kelä und Badöllä, im Ganzen 141 Häuser, besonders berühmt durch seine Reisfelder, die 190 Dacherik einnehmen und einen Ertrag von 3500 Halwar (1 Halwar = 40 Batman) Reis, 480 Halwar Weizen, 60 Halwar Baumwolle, 20 Halwar Seide geben. Eine Frau wird mit 5 bis 15 Kran (1 Rub. 50 Kop. bis 3 Rub. 50 Kop.) bezahlt. — Surek, Magom, Dschimkhane, Zarin šbād, dieses Dorf liegt sich auch den Namen Buluk bei; hier wird ein wollener Stoff Dschadschim (جادميم) gefertigt, der zur Verpackung der Waaren dient, und Aba (Oberkleider, weite Schlafrocke). Der Herr des Dorfs soll 100000 Schafe besitzen und 300 Tufenkdschi aus dem Stamme Karätschukha (قراچوخا) als Contingent stellen. — Wareke, hier soll der Held Feridun gewohnt haben; Dimturan, Khamid-šbād, theilweise von Kurden des Stammes Dschanbegin bewohnt; Alikende, Alijāwok, Isfenditepe oder Isfendin, Umäl, Akkhen oder Oken, Dugānly, Firāzkende, Khadschirkhil, Šed-Mahalle, Kharemlān, Naudek, Kūzulu, Pambetschäle, Pambezärkei, Bälāknu, Kharjek oder Kyriak, Espiwāsch, Zerinkelä, Lārim, Gadi kolä, Ferah šbād, am Ausfluss des Tidschan, jetzt durch seine Fischereien berühmt, war nächst Aschref Residenz des Šah šbād, der hier einen Palast erbaute, Dschchān-nunnā genannt, in welchem er i. J. 1628 starb *).

Dörfer des Buluk Nikā sind: Nikā oder Pulnika, Scheitān-mahalle, Hädschi-mahalle Schirkhān, Kilā tschā-

سنگ تراش — تيزا — پل کردن — اخی دشت — کل چیمی 1)
 — زغال چال — ازاد کلاه — نقاجی محله — شیکتا — پهنه کلا —
 جمعه — مهام — سورک — علوی کلا — شیخ محله — سیمس کنده
 آلو کنده — خمید آباد — دیمتوران — ورمی — زمین آباد — خلیه
 فیروز — دوغانلی — اخی خون — او مال — اسفندی — علیاواک —
 یتیمچوله — قری — نو دیک — خارمیان — سید محله — کنده
 کریم — زمین کلا — اسب وانی — خارک — بلادن — پنبه زارکتی
 قرق آباد — قادی کلا

lesar oder Kaläsar, Khirt-khan-baba-khan, Tschamou¹⁾. In mehreren Dörfern des B. Nika wohnen Gireli.

Dörfer des Buluk Schirgo sind: Schirgo, mit 100 Häusern, Abengär kela, Palad kela, Arsendschun, Bureschit, Tschokesar, Iwak, Mangal, Musa kela, Rändärkhane, Kylydsch²⁾. Die dem Gebirge näher liegenden Dörfer treiben Viehzucht, Bienenzucht, bauen Weizen und Tschaltuk und liefern theilweise auch Seide. Die jährliche Abgabe des Buluk Schirgo wird auf 1500 Tuman geschätzt.

Dörfer des Buluk Ali Äbäd sind: Seid kasim, Sarkho kela, Kerdekhil, Gile kela, Mafruschschek, Rastemdar mahalle, Sebähzade Husein, Dschafar Äbäd, Zejtekhl, Abdangersar, Gulafschün, Zarwelschun, Maschhikela, Isfendia, Izorek, Tirkula, Axon, Futen, Aseward, Schurab³⁾.

Barferüsch (بارفروش), an der Stelle des alten Mamir (مامير) hat 6000 Häuser und 50000 Einwohner, 12 Moscheen, 20 Schulen und mehrere Takie und Imämzade. Die Stadt treibt bedeutenden Handel und zahlt eine jährliche Abgabe von 2200 Tumen. Unter den öffentlichen Gebäuden ist besonders der Münzhof zu erwähnen, wo Tumen (Dukaten), Sahibkerän oder Hazär (1000 Dinar = 30 Kopek. Silber), Panabad (15 Kop.) und Schal (1½ Kop.) geprägt werden. Von den früheren Palästen und Gärten des Schäh Abbäs sind gegenwärtig nur noch geringe Ueberreste vorhanden. In den letzten vierziger Jahren war Barferusch der Schauplatz der neuen mohammedanischen Sekte, der Babi (بابی)⁴⁾.

Dörfer des Buluk Bischesar sind folgende: Sultan Mohammed Tahir, ¼ Stunde von Barferüsch; — Bischesar, etwa 100 Häuser im Walde (bläche) gelegen; — Halikanna, —

— حاجی محله شیرخان — شیتون محله — یل نیکاح — کلا چاسر

— موسی کلا — چاسر — یولاد کلا — اغنکر کلا — شیرگاه — قلج — راجدارخانه

— مهر وشجه — کیل کلا — کردخل — سرخ کلا — سید قاسم — آبدنکر سر — جعفر آبان — شاه زاده حسین — رستم دار محله — شورآب — اسپرون — قبر کلا — اسفندیون — کل افشون

4) Zeitschr. d. D. M. G. Bd. V. S. 384. — Die hier von Hrn. Melgunof mitgetheilte Erzählung über Ursprung, Ausbreitung und Lehre der Sekte findet man ausführlicher in v. Dorn, Morgenländische Handschriften der K. öffentl. Bibl. St. Petersburg 1866.

Ramenet, Haidar kelä, Ognzeband, Walikedun oder Walikin, in der Umgegend des Dorfes wächst Welik (وليك, ein Gesträuch, das zur Feuerung dient), — Schengrutsch, Längur, 100 Häuser, — Azzoreband, — Tschemozede (چمازده), — Tschemoze-kelä (چماز كلا), — Bitschinatschi-khamomisar, — Bidschi kelä, — Sipbog (سپب باغ), Schebdin kelä, — Uachib, hier soll ein Imānzāde bei einem Aufstande erschlagen (اشوب) worden sein. — Rudäger mahalle (روداگر محله), die Bewohner des Ortes gelten für ungastlich, die das Gesicht abwenden (روبر کردن). — Benore kelä, — Goxo keti (قاصی کتی), — Darzi-keti (دورز کتی), — Bagnomir, wird Buluk genannt; eine Hälfte des Dorfs gehört zu dem Buluk Telärepej.

Südlich von der Stadt liegen die Dörfer: Näsirābād, an dem Fl. Mirerūd (امیر رود), — Olūkende, — Sare bābul, — Kalemīn, — Hateka puscht, — Nakhibe kelä, — Muziradach, — Diwdascht, — Manşūr kende¹⁾.

Westlich der Stadt liegen die Dörfer: Marxin gerdē, — Kemanger kelä, — Sekulā mahalle (so genannt von den سیاه einem Stamm, der früher hier wohnte), — Rāschan ābād, — Paln-Gāntschrūz, — Bala-Gāntschrūz (hier soll an einem Tage (روز) ein Schatz (کنج) gefunden worden sein); — Mu'allim kelä, — Jessiri kelä, — Balude²⁾.

Meschhediser, der Hauptort des Buluks Meschhediser, am rechten Ufer des Babul und etwa 1 Kilometer vom Meere entfernt, hat 280 Häuser. Früher führte es den Namen Meschhedizabz (مشهد زب) und war berühmt durch ein Imānzāde, welches von den Bewohnern der Umgegend sehr besucht wurde. Es soll zu Ehren des Sa'id Ibrahim Abu Dschewāb, eines Sohnes des Imām Musa und Bruders des Imām Rīzā, von Sa'id Schems-eddin Bābnikān erbaut sein (im Jahr 841 = 1437), wie eine Inschrift besagt. — Das Zollamt nebst den Fischereien soll einen Pacht von 12000 Tuman (?) einbringen.

Der Buluk Meschhediser ist in zwei Theile getheilt; I. mit den Dörfern: Bāzār mahalle, — Kōle, — Sefi mahalle, —

(?) فتکده پشت — کلمین — سر پابل — علو کنده — ناصر آباد 1)
منصور کنده — نهودشت — (?) نقیب کلا —

— چابین کندجیروز — روشن آباد — سیاه کلا محله — مرزن کردن 2)
بالاده — معلم کلا — بالا کندجیروز

Bagyr tange, — Kâzim Âbâd, — Sejd mahalle oder Sâdâd mahalle, — Juribul, — Rudbast mit 100 Häusern; zu Rudbast gehören die Dörfer Kiho mahalle, — Gowzan mahalle, — Kalâbast¹⁾.

II. Ferikenâr, $\frac{1}{2}$ Fars. vom Meere, 200 Häuser, am Fl. Ferikenâr. In der Nähe des Dorfs auf einem freien Platze, Subze-zâr (سبزه زار) genannt, wird nach dem Naurûz ein Markt, Hamze bâzâr (خمسه بازار) genannt, gehalten, der 40 Tage dauert. Kari kelâ, — Tschapekrâd, am Fl. desselben Namens (oder Talârj), — Miserâd, am Fl. Mirulla, Muhri kelâ, Ahmed kelâ, Kelâmâr, Gomâsch benje, Tschubog, Pasewâr²⁾, letzteres gehört zu Meschhediser, obwohl es einen besondern Balûk bildet. Das Dorf liegt auf dem halben Wege zwischen Barferûsch und Meschhediser im Walde versteckt und hat eine Moschee und Takie. Der Name des Dorfs kommt in der Geschichte des alten Taberistan vor, als Residenz der Nachkommen des Mir-buzurg-kowam eddin. Die Mutter eines der Söhne des Seid Kemâleddin war in Persewar geboren; bekannt ist auch Seid Zejnnâbedin Pazewârî. Hier lebte auch der persische Dichter Emir Pazewârî (s. u.), dessen Lieder, die einzigen Lieder im Mazenderanischen Dialekt, in Persien ziemlich berühmt sind. Zu Pazewâr gehören die Dörfer: Mir bâzâr, am Fl. Babel, hat einen Markt, der am Dienstag gehalten wird und deshalb Seschambe heisst; Schurek, Hamse kelâ, mit einem Takie; hier werden Filzdecken (نمد named) zu Verpackung der Waaren verfertigt, die das Hundert mit 10 Tuman bezahlt werden; Ormidachi kelâ, Dari kelâ, Fekelâ, Kurde kelâ, Sara khammon, Tschapon kelâ, Kosker mahalle oder Kârim beki, Emir kelâ, fünf Kilometer von Barferûsch, mit einem Markt (جمعه بازار) der am Freitag gehalten wird³⁾.

Zum Balûk Babul kenâr⁴⁾ gehören die Dörfer: Korde kelâ, Dscheneftpe, Kebrijâ-kelâ, Kelârikelâ, Dirâz kelâ, Girân kelâ, Sedekelâ, Guna kelâ, 300 Häuser (?), Schir-

- کاظم آباد — باغ تنکه — صغی محله — کاله — بازار محله 1)
کل بست — کوزن محله — کچا محله — رودست — سادات محله —
احمد کل — مهر کل — میر رود — چپک رود — قوی کنار 2)
بازوا — چوپ باغ
کرد کل — فوکل — درز کل — سمر کل — شورک — امیر بازار 3)
امیر کل — کاظم بیگ oder کسکر محله — چنان کل — سر حمام
بارل کنار oder باهل کنار 4)

der kela, Derân kela, 200 Häuser (?), Marza kela, Sindarko ¹⁾.

Die Bewohner dieser Dörfer treiben Viehzucht, Ackerbau, Bienenzucht und etwas Seidenbau, die Einkünfte des Buluk waren an Mirza Kerimkhan aus Sawadku für 1000 Tuman verpachtet.

Dörfer des Buluk Bandedej (بنددپی) sind: Besorupej, 100 Häuser, 4 Fars von Barferdsch, besteht aus mehreren aneinander stossenden Dörfern; Saidemir-kârân nach einem hier beerdigten Heiligen genannt; Kelârupej, 100 Häuser, Fakitarhul, Bandedej, Khoschrudpej, Selâgder kela, Schânentarâsch, Karâ kenâr, Kushti loi, Bometâ, Ahungâr kela, Lidar, Padischahomir, mit einem Imâmzâde, zu dem man wallfahrtet, Merzebai, Wain-kela, Surei, Zewârde, Imâmzâde abbâs ²⁾.

Zu Bandedej werden ferner gerechnet: Noschel, westlich von Barferdich, dem Gebirge nahe, besteht aus mehreren nahe bei einander liegenden Dörfern, die zusammen gegen 500 Häuser zählen. Die Bewohner der Umgegend wählen das Dorf oft zu ihrem Sommeraufenthalt. Tamstane kela, Scheikh musa, Kabûd-kela, mit einem Asitane (Kapelle), vor welcher einst ein Stein vom Himmel herabgefallen sein soll, der den Boden blau (کبود) färbte ³⁾.

Zu dem Buluk Maschkendirâz oder Maschotegen-dschirâz (مشاطه ننج روز) gehören die Dörfer: Merznak, besteht aus zwei Dörfern, die fast nur von Seiden bewohnt sind; Mullâ Mohammad Schahr Âschub, Bander-kela oder Benherkela, Abulbasan kela, Utokosarâ (100 Häuser), Meschhediseri ⁴⁾; in der Nähe dieses Dorfs soll früher eine Stadt Tâdschiri (?) تاجری gestanden haben, die einen Raum von 3 Fars, einnahm und sich bis an das Meer erstreckte; jetzt stehen nur noch die Ueberreste eines Thurmes und einer Kapelle

— نراز کلا — کلا، کلا — کبریا کلا — جنت تپه — تارک کلا ۱)
سیاه درگاه — مرز کلا — درون کلا — شیردار کلا — سه دکل

شانه — خوش رودپی — نلا رودپی — سید میرکرم — هزاروی ۲)
— ول کلا — پادشاه میر — آخنکو کلا — بنم تو — قراکنار — تراش
امام زاده عباس — زوار ده

کیود کلا — شیخ موسی — نتمه کلا — نشل ۳)

اوضای سرا — ابو الحسن کلا — ملا محمد شیخ آشوب — مرزنگ ۴)
مشهد سری —

nebst einem alten Haug (Wasserbehälter), der mit rothen Steinen ausgelegt ist und noch Wasser hat. Zu beiden Seiten desselben sieht man Spuren früherer Mauern oder Dämme, die mit Strauchwerk und Gras bewachsen sind, und auf dem Begräbnisplatze stösst man zuweilen auf ziemlich grosse Bausteine. Nach Aussage der Einwohner ist Meschediseri der Geburtsort des Agâ Mohammed Khân, des Begründers der Dynastie der Kadschar. Bazargo (بازارگاہ), mit einem Imâmzâde, der Name des Orts wird in der Geschichte Tabaristans oft genannt; Pain gâtoh nebst dem anstossenden Mijan gâtoh und Balâ gâtoh, Tschore (چهار), Dschelawdâr mahalla (جلادار محله), Gami kelâ (100 Häuser), Schabi kelâ (شب گاه).

Dörfer des Bulâk Lafur (لبر oder لبر) sind Lafur (100 Häuser), Nephetschöl, Azâdgân, Mahallei hâdschi Dschafar (100 Häuser), Dohun (100 Häuser), Tangesero, Mir koxi, Lâpurek¹⁾.

Diese Dörfer bauen Reis, Baumwolle, Zuckerrohr und etwas Seide von geringer Qualität, in der Nähe des Gebirges meist Viehzucht. Die jährlichen Abgaben (Maliât) des Bulâk Lafur werden auf 500 Tuman geschätzt.

Dörfer des Bulâk Kijâ kelâ (کیا گاه) oder Telârepej (تلارپی) sind: Nadschâr kelâ (نجار گاه) 4 Fars. von Barferûsch an der Strasse nach Âmul und nahe der Brücke Schisch-pul (شش پل); Dej kelâ oder Diwone kelâ; Dali kanda, Sangetsu (سنگ تو), Betschotsche lûsar, Dschazie-selâmi-khêl, Kaprutschal, wo der Fisch Kupur (کپور) gefangen wird, Kalûdascht, Dik, Schahzed, Derwische alem bozi²⁾, Sorzo kelâ oder Soruz kelâ, Muri (میری oder میری), Rustem, Pain Rustem, Azisok, Seidabad, Dyrwozde oder Hyrwozde, Kheiwai-kelâ, Rukne kelâ (300 Häuser).

Die Dörfer am Ufer des Talâr, an der Zahl 50, führen den gemeinschaftlichen Namen Telârepusch (تلارپشت).

Dörfer des Bulâk Ali-Âbâd sind: Ali-Âbâd am Fl. Talâr, 4 Fars. SW. von Sari, an der Strasse Schâh Abbâs, hat 400 Häuser und ist theilweise von Kurden der Stämme Dschanbegiu und Madanlu bewohnt. Ali-Âbâd, wie Aschref, ist mehrmals durch Ueberfälle der Turkmanen verheert worden. Schâh Abbâs hatte

— تنگ سوا — محلہ حاجی جعفر — ارادگان — لغت چال¹⁾

لبرک

²⁾ درویش علم بازی Derwisch, der mit alem, d. i. Stäbchen, die oben mit Baumwolle umwickelt sind, spielt.

hier einen Palast; in der Umgegend wächst Zuckerrohr. — Arate, im Gebirge, meist von Holzhauern bewohnt, daher der Name (von *ar* Säge), Matune kela, 100 Häuser; Obondoneaur, Medschöre mahalla, Iskenderkela, Keschir kela, Kusche sari (خشك سر), Tschemoze-kela (چمار), Woz-kas, in der Nähe dieses Dorfs sollen die Bābl eine Niederlage erlitten haben; Surkho-kela.

Dörfer des Bulak Bala Tidschān (بالا تيمچين), Khatir kela, mit 150 Häusern, Gwonehangar, Dordo-koscht, 250 Häuser, Hall ascht, Poscho kela, Til khani oder Gil khani, Fenderi, mit 400 (?) Häusern, Maloko khet, meist von Seiden bewohnt; Tarsi kela, Kordyr-khati, Kaschko, Hadschi kela, Numar kela, Gora khil, mit 100 Häusern, Nuk kela, Atoke Puscht, Schami kela, Afrā, Khormo kela, mit einem Dattelbaum; Aziz kela, Scheikh Tabrisi ¹⁾, 3 Pars. von Barforusch, mit einem Imāmzāde oder Baka (بقعه), von Suleimān Khān Girejli erbaut. Aus einer Inschrift an der Wand dieses Gebäudes geht hervor, dass auf dem Tschaman (چمن) Feld) Scheikh Tabrisi nebst Mulla Muhammed, Sohn des Schahr-ashub, Seid Heidar (حيدر) und ein Derwisch Namens Hussein Sijāus (سيوس) begraben liegen. Diese Heiligen starben den Märtyrertod, und wer selig werden will, muss in 4 Freitagsnächten mit gen Himmel gestreckten Armen auf ihrem Grabe stehen. In Scheikh Tabrisi hatten sich die Bābl verschanzt, und merkwürdiger Weise ist in der Inschrift des Imāmzāde eine Empörung vorausgesagt, die hier stattfinden soll.

Dörfer des Bulak Sawadku sind: Ardschiman, mit 200 Häusern, Aspitscheschme, Surkher ābād, Alāscht, Imām Zāde Hasan, Moto, Restupe, Schir kela, Scheikh mahalla, Kasaljun, Schurmān, Zirāb, Tscherat, Weljups (ولج), Schurkōh (شوركو), Imāmzāde Sofid, Kormas u. a. m.

Die Dörfer sind in Kyschlak und Jailak getheilt; die Bewohner betreiben meist Viehzucht. Das Gebirge ist reich an allerlei Wild und Geflügel. Die Kuckuften des Bulak sind für 1700 Tumen verpachtet.

Dörfer des Bulak Dschelāl-Azrek sind Barsannum, Roh kela, Tadschir daulā, Rakun, Artschi (mit einer Mühle ارچی), Kluschrud, 100 Häuser, Gōdikela, Schiro

— باشو کلا — دارو کاشت — کوان آهنگم — خاشو کلا 1)
 — نه کلا — حاجی کلا — ملک خل — کیل خانی oder تیل خانی
 — شیخ تبرسی — بزو کلا — خرما کلا — افرا

oder Schira, Tali kerân, Tidscho kelâ, Ord kelâ (اردکلا), Tugun, Kelârisi, Turke-mahallâ, Kârukelâ, Espiward, Aspischurepe (اسپشورپی) mit einem Graben, wo man den Pferden die Beine wäscht; Khadschir-kelâ, Nuh dehok (neun Dörfer, zusammen etwa 400 Häuser), Titschanek (تیتچنک).

Dörfer des Lalebad sind:

Maekhar-mahallâ, Newôi kelâ (نوی), Ibu-Nawo (نوا), 100 Häuser, Espi kelâ oder Derwische-khok, Matti kelâ (مٹی) oder Matyko, Tschemozin (چمازین), Gormitsch kelâ oder Garmiser mahalle (گرمسر), Hesse hâbul-kûn (حاصد بابل کون), mit 300 Häusern, wird in der Geschichte Tabaristans oft erwähnt, Balâbazar, Palu bazar, Muzaffar kelâ, Laluk (لالک), Amadscholepej, Schemaschirzen (شمشیرزن), Tarimahallâ, Ispi kelâdschi (اسپ کلاچی) u. a. m.

Dörfer des Buluk Sozi kelâm mit 200 Häusern, hier werden Geflechte سازى aus Stroh کلا (?) gefertigt. Sedomahalle, Alâ Rudhar oder Gozo mahallâ, Nakartschi-mahallâ, Darzi kelâ, Alâtschok, Kordehai, Rikotsh, Oketitsch kelâ, Khurosoni-mahallâ, Dêwehand-kelâ, Ogomulk,¹⁾ nahe am Babul.

Dörfer des Buluk Dabu sind:

Katschep, 4 Fars. von Barferûsch, mit 400 Häusern, Faresch, Nârdenkela, Afrotakht, 200 Häuser, Mardschi-mahallâ, Sir dschorun, Ahmed âbâd, Wesro-mahallâ, nahe der Küste, Barike mahalle, De tire, am Fusse des Gebirges.

Der westliche Theil von Dabu gehört zum Distrikt Amul.

Amul, früher eine Zeitlang Hauptstadt von Tabaristan, Vaterstadt des arabischen Geschichtsschreibers Abu Dschäfer Mohammed ben Dscherir et-Tabari, soll in einer sehr frühen Zeit durch einen König Firûz gegründet sein, der die Stadt nach dem Namen seiner Gemahlin benannte. Die Geschichte der Gründung theilt Hr. M. nach Zahireddin mit. Die alte Stadt lag jedoch westlich von der heutigen Stadt am andern Ufer des Herâz, wo man noch jetzt viele Trümmer findet, und soll durch eine Ueberschwemmung zu Grunde gegangen sein. Die jetzige Stadt hat gegen 1100 Häuser und 10000 Einwohner und zahlt eine jährliche Abgabe von 8000 Tuman. Der Distrikt von Amul hat sieben Buluk: 1) Ahlam rustâk nördlich der Stadt am Ufer des Herâz, 2) Herâzpej und Dâbâ, erstreckt

— درزکلا — نقارچی محله — علی رودبار — سدد محله 1)

اغاملک — دیورندکلا — خرابان محله — ریلکاج — علی چال

sich vom Heráz bis an die Grenze von Barfarnsch, 3) Daschtiser, westlich der Stadt, 4) Udschi Ábád, südlich von Amul, 5) Pain Ieteku, 6) Bola Ieteku und 7) Amul¹⁾.

Die ámulischen Gebirge führen die Namen Khaschewosch, Neschel, Wor und Lawidsch²⁾ und haben Eisenbergwerke. Von Amul bis Teheran rechnet man 25 Fars. Der Weg führt über das Dorf Ask im Thale des Heráz aufwärts und durch den Bulúk Laridschan. Ask ist der Hauptort des Bulúks, welcher 72 Dörfer umfaßt, und hat mehr als 1000 Häuser.

Dörfer in der Umgegend von Amul sind, östlich des Heráz: Mahallei gorun oder Gorun kela, Bazar kela, Sobeikh-andoz, von herumziehenden Berberi oder Derwischen bewohnt; Mahmud Ábád heráz, in der Nähe des Meeres, Siah rudesar (Sijarasar oder Sijasar) am Fl. gleiches Namens und nahe der Kaste, Tufengo, am Fl. Tufengo, Surekherud, am Fl. Surekhorúd, 150 Häuser, führt den Namen Bulúk, zählt 300 Tumen jährl. Abgabe; Katapuscht, Peilek, Schermekati, Kamukela³⁾.

Von den übrigen Dörfern Ámuls werden genannt: Uspej kela Durunesar, Durarún, Hádschi Khaizar (Khár), Scherem kela, Obengúr kela, Tamaak, Mehdi khol, Kalásunkasch oder Gullákasch, Bedschegla, Rog-kela, Ráschekela, Gánda-kela, Udschi-Ábád, Daschtiser, nahe der Brücke Sepul (سمیل) Tokhtebad, Kálíkesar, Tataressakh, nennt sich Bulúk, Talíkesar, nennt sich ebenfalls Bulúk, Emirde⁴⁾.

Emirde ist der Geburtsort des schon oben genannten mazedonianischen Dichters Emir Paxewári, dessen Geschichte seine Landsleute, wohl nicht ohne einige poetische Ausschmückung auf folgende Weise erzählen: Emir war der Sohn eines schlichten Landmanns

— آجی آبك — دشت سر — خوارزی و دابو — اعلم رستانی¹⁾
— آمل — بالا لیتكو — یانی لیتكو

و از — لاویج — نشل — خواش و اش²⁾

— میاه رود سر — محمود آبك و از — شیخ انداز — بازار كلا³⁾
شوم كتی — سرخ رود — تفنگا

— مهدی خل — انكر كلا — شرم كلا — درازون — درونسو⁴⁾
امیرده — تللیكسر — دشت سر

Auf einen Herrn von Talikesar, Namens Jusuf Khan, der seine Unterthanen bedrückte, hat man eines in Masanderan bekannten Vers gemacht.

یوسف خان تللیكساری ماعی پتخوردی بیسیری

Jusuf Khan von Talikesar ass die Fische ohne Kopf.

in Emirde und ging in seiner Jugend nach Pazewar, wo er bei dem Herrn des Dorfes als Knecht diente. Hier entspann sich ein zärtliches Verhältniss zwischen ihm und Guhera (جوهره), der Tochter seines Herrn, der er oft auf den Fluren von Pazewar oder am Ufer des Bâhul begegnete. In diese Zeit fallen die ersten Gedichte des Pazewarischen Dichters, in denen er die Schönheit Guhera's besingt und seine Liebe mit den raschen Wellen des Tidschan vergleicht. Von den Verwandten Guhera's verfolgt flieht er in die Gegend von Âmul und siedelt sich auf dem Berge Karaseng (کمره سنک) an. Ein Nebenbuhler sucht ihm seine Gattin untreu zu machen und lässt dieser, während Emir auf der Jagd war, die Nachricht zukommen, dass Emir plötzlich gestorben sei. Guhera erdolcht sich in ihrer Verzweiflung, und als der Dichter von der Jagd heimkehrt und die Leiche seiner Frau sieht, ersticht er sich ebenfalls. Die Bewohner von Pazewar begruben das unglückliche Paar und errichteten ihm auf dem Karaseng ein Denkmal, von dem noch heute Trümmer existiren sollen. Aus Emirs Gedichten jedoch geht hervor, dass er Guhera noch lange überlebte ¹⁾.

Der Bulak Nâr, der Küstenstrich zwischen dem Fl. Alamrûd östl. bis zum Fl. Sulade, westl. hat folgende Parzellen und Dörfer, die in Jailak und Kyschlak getheilt sind:

Jailak:

Kup, Lâwidsch, nahe dem Berge Lâwidsch, Dankû am Fusse des Berges Dankû, Suzau, Pei, Angurûd, Kudschur, Lazûr, Pâspers, Kâlidsch ²⁾.

Kyschlak:

Schahri Kelâb ye abbâsi, Kendiâb und Saljaketi, Seid kelâ und Uzerûd, Abdulla âbâd und Lîmat, Arabe khil und Kurdil-kelâ, Natuk kelâ und Rustem rûd, Naidsch und Izdede, Leschkouâr und Sulade ³⁾.

Dörfer an der Küste, von Osten nach Westen gezählt sind:

Alame, am Fl. Alamrûd احلم رود, mit Inâmzâde des Seid-Zein al âbidin, Grenzort zwischen den Gebieten Âmul und Nâr;

1) Chodzko, Specim. Pag. 570. No. 3. 571. 4. 573. 9. 577. 14. Chodzko nennt den Dichter Sebekhy Tabarsi, S. 510. In Marandaran ist er aber nur unter dem Namen Emir Pazewari bekannt.

2) کجیور - انکرود - پل - لسن - دانکو - لوهج - کب - کالج - پیسیرس - لورور -

3) سدکلا واوزرود - کندیب و سل یا گتی - شیروکلاب وعباسو - لسن - فاهج وایزد - ناطف کلا و رستم رود - عرب خیل و کورل کنار و سلمه

Ist Stationsort. Izede, 100 Häuser, am Fl. Izede; zahlt 800 Tumen Abgabe, viele Bewohner sind Seiden und Mollas; — Häschim rüd am Fl. desselben Namens, Rustem rüd, am Fl. desselben Namens, zahlt 800 Tumen. Suläde, erst seit kurzem bevölkert, hat 200 Häuser und zahlt 2000 Tumen Abgabe. Treibt hauptsächlich Seidenbau. — Tschemosestun oder Tschumäsän¹⁾, nahe dem Gebirge.

Die Bergwerke in Tschumessun und Terak und in anderen Orten des Baluk liefern einen Ertrag von 2000 Tumen an Eisen, Kupfer und Blei. Auch Zuckerrohr wird in dem Baluk gebaut. Die jährliche Abgabe des Baluk beträgt 16,000 Tumen.

Der Baluk Kudschör (کجور), oder Kähistän (کوهستان) (Bergland) erstreckt sich an der Küste vom Fl. Suläde östl. bis zum Fl. Tschalus rüd westl. und hat folgende Parzellen oder Dörfer: Pendscha rustak, Zande rustak, Kuper, Lätischek, Schahri Kudschur, Ankar, Firuzkelä, Karan, Khairudkenar, Tschelender, Narendschbunn, Ketschinstak²⁾.

An der Küste liegen, von Osten nach Westen gezählt, noch folgende Dörfer:

Katschrüd, Alä kelä, in der Parzelle Firuz kelä, mit 200 Häusern. Namük-oberundesar, Sarinkelä oder Saläh eddin-kelä, am Fl. desselben Namens, zwei Kilometer vom Meere mit 40 Häusern und zum Theil von Abd-ul-melik bewohnt; Ali-äbäd-Kutschuk, am Fl. desselben Namens, Naurüd, Tschelendar, mit 100 Häusern am Fl. desselben Namens und am Fusse des Diwe-sefid, auf dem z. Z. der Feueranbeter eine Festung stand, von der noch ein Graben übrig ist. Badachepej, Khirerüd oder Khirirüd-kenär, Emir-rüd, Ali-äbäd-buzurg, Tscheschmo-äb oder Song-tadschen, Kerkernur, Stationsort; Tschalus³⁾ am Fl. desselben Namens, 8 Kilometer vom Meere, Grenzort zwischen den Baluks Kudschur und Kalarestak, in

چوماسان — سله — رستم رود — حاشم رود — انورد — قلعه 1)

شهر — لاشک — کوه پهر — زاندرستانی — پندجک رستانی 2)
چلندر — خیرود کنار — توان — فیروزکلا — انکار — کجور
کجلاستانی — نارنجک بند

— صلاح الدین کلا — نمک اب رود سر — علوی کلا — کجیرون 3)
— امیررود — خیررود — بندپی — دزدک رود — علی آباد کوجاک
چلوس — کرکریس — سنک تلجان oder چشم اب — علی آباد بزرگ
oder چالس

der früheren Geschichte Taberistans berühmt als Wohnort der Seiden Ali, Zehir eddin und Fazl ullah.

Im Buläk Kudschur haben sich viele Khadschawond, Scherschwend, Abdelmeliki¹⁾ und andere aus Kurdistan eingewanderte Stämme angesiedelt.

Der Buläk Kelärestäk, an der Küste, vom Fl. Tschalös bis westl. an den Fl. Nemäk-obe-rüd, mit den Dörfern:

Doschtli kela restak, Kelärestak-birembaschm, Kuhistän (Ost-Kuhistän am Berge Alend, West-Kuhistän am Berge Delir), Keläredascht, Parzelle mit 100 Dörfern mit dem Berge Schah aläm der (شاه الملام), Lagn, mit 300 Häusern.

An der Küste liegen, von Osten nach Westen gezählt, die Dörfer: Läpuwek, Sard-obe-rüd, am Fl. desselben Namens, Nadek, Imäm rüd, Atschrüd, Nauradesser von dem Stamme Maduband (مدروبند) bewohnt, am Fasse des Madü (مدو), auf dem sich das Grab des Propheten Daniel befinden soll, zu dem man Wallfahrten (زيارت) macht; Namäk-obe-rüd an einem Flüschen mit salzigem Wasser, an dessen Mündung man früher noch Ueberreste einer alten Feste aus der Zeit der Kiani (کیانی) gefunden haben soll²⁾.

Auch in diesem Buläk leben viele kurdische Khadschewend, Abdelmeliki, Umranli, Laridsch, Talyschin, Afgaren, Kylydschly, Dschannbeg und Madaulu und türkische Girelli, Usanlu, und Beladschi.

Der Buläk Tenakoban (تنکابن) grenzt an Gilän mit dem Fl. Surkhän (سرخان), und hat folgende Dörfer: Sijarnstäk, Kulidschan, Residenz des Statthalters, Mijana nebst Masardascht und Khuremabad, Sijawera-bahalade, Sewar und Nischta, Länka-dschür-band, Kelär-äbäd, Ischkewrät und Duhasor³⁾.

An der Küste liegen von Ost nach West gezählt: Paleng-rüd, Asperüd, Tilrudessar, Dschemschidäbäd, Aspe-

1) عبد الملکی — شرفوند — خواجه ولد

2) کوهستان — کلارستانی بیرون بشم — دشت کلارستانی

— امام رون — نودیک — سر آبرون — اورفک — لیاوک — کلارستان
— نماء آب رون — نورودسر — آجرون

3) خرم آباد — مندرشت — میالابه — کولیخان — سیارستانی

— خیم بندلنکا — لنکاچوربند — نیشتا — زوار — سیارور پایلده
— دوجوار — اشکوروات — کلار آباد

tachin, hier soll früher ein alter Thurm, Usman pascha genannt, gestanden haben, der vor 300 Jahren zerstört wurde, und von dessen Steinen das Dorf Abbâs-âbâd erbaut worden sein soll; Abbâs-âbâd, Tase-âbâd, Nischta, Isarûd, Zewarkelâ, Tirpurdesar, Tscheschme-kelâ-khurem-âbâd, Nairûd, Khubanrîga, Mâsar (Khushkemasar), Asijarûd, Schirûd oder Schirerûd, Tschâlekûd¹⁾.

Zu dem Bulûk Sakhtesar (سختسر), der einen Theil des B. Tenokobun bildet, gehören die Dörfer: Scharobesar, Sadat mahalle, Namâk-obe-rûd, Gârmrûd, Obigârm, berühmt durch seine heißen, salz- und schwefelhaltigen Quellen; auf dem nahen Berge Markûh (مارکوه) soll früher eine Festung gestanden haben, weshalb man ihn auch Kela nennt; Sakhtesar, Narendschbun, Kundesar, Sekiu mahallâ, Akhunda mahallâ, Karkât-mahallâ, Teng darro, Turke-rûd, Derjâ puschte; Ramâk, Tschuwaresar, Tâlusche-mahallâ, Uskeneku, Tâsâsân, Lâmar, Futuk²⁾.

Sakhtesar und Tenokobun werden zuweilen zu Gilân gerechnet; in dem Bulûk wohnen gegen 100 Usanîa (وصانلو).

In Tenokobun wird viel Weizen gebaut, der nach Gilân, Kazwin und Bâku exportirt wird; der Seidenbau ist unbedeutend. Die jährliche Abgabe der B. Tenokobun mit Kalârestâk und Kundschar beläuft sich auf 600 Tumen.

Grenzort zwischen Mazanderân und Gilân ist Temische (تمیشه), wo Feridûn seine letzten Tage zugebracht haben soll. —

Die Provinz Gilân (گیلان oder گیلان) an der S.W. Küste des kaspischen Meeres, von Russland durch den Fl. Astara geschieden, umfasst den schmalen, 30—40 Fars. langen Landstrich zwischen dem Tâluschgebirge und dem Meerbusen von Enzeli. Die ganze Provinz ist eine sumpfige Niederung (daher ihr Name), mit Wäldern und Maulbeerpflanzungen bedeckt, in denen die Städte und

— جمشید آباد — طویل روئسر — اسپه رود — یلفک رود 1)
— روارکلا — اذارود — نیشتا — تازه آباد — عباس آباد — اسپچین
— ملکر — خویان رزکا — چشمه کیله خرم آباد — بی رود — تیریزدسر
— چالکرو — طبروم — شی رود — اسپارود —

— نارنج بن — آب کرم — کرم رود — نمک آب رود — شوراب سر 2)
— تنایدرو — کورکت محله — آخوند محله — زکین محله — کندسر
— اسکناکو — طالبش محله — چورسر — رماک — نرباهشته — ترک رود
— فوتوک — لمر — توساسان

Dörfer versteckt liegen, und wird durch den Sefdrūd in zwei ziemlich gleiche Hälften getheilt. Die Provinz ist in folgende Bezirke, Bulak, Mahall und Khanate eingetheilt: Bezirk Laidschān (لايدشان) von der Grenze von Mazanderan (Bal. Tenakobun und Sakhtesar) bis an das Flässchen Sefdrūd. — Andere Flüsse des Bezirks sind Schimerūd (شيمرود) und Lalerūd (لالرود) und einige andere. Die Stadt Laidschān liegt zwei Kilometer vom Gebirge entfernt. Zu diesem Bezirke gehören der Bulak Lengerūd (لنگرود) östl. von Laidschān, mit den Fl. Schaiman und Rudesar; Mahall Rudesar (رودسر) NW. v. Lengerūd, an der Küste, bis zum Fl. Pulerūd (پلورود); Bal. Baneku (بانكو), östl. v. Rudesar, Gebirge in L. sind: Lilekub, Kumal, Schahurschin, Diweschel, Samam, Markuh n. a.¹⁾

Bul. Leschtenische (لشت نشا) am Fusse des Gebirges, wird zuweilen nicht zu Gilān gezählt.

Der Bezirk Rescht, vom Fl. Sefdrūd östl. bis zum Fl. Paskhān (پس خان) westl.; in der Mitte des Bezirks das Flässchen Sijarūd-bar (سيه رودبار), an dessen Ufer die Hauptstadt Rescht (رشت) Sijarūd und Paskhān ergiessen sich in das Haß Murdāb,

Mahall Tulem (تولم), am Murdāb, zwischen den Fl. Sijarūd-bar (Pirebuzar) östl., Paskhān und Pischrūd-bar, westl. Mahall Gilkesker (گيل كسگر), am Murdāb, von dem Fl. Lüleman (لؤلمان), oder Kesma (كسما) östl. bis zum Fl. Tschah-aora (چالسر) westl. Beide Fl. ergiessen sich in den Murdāb.

Bezirk Fumen (فومن) SW. v. Rescht; östl. der Fl. Paskhān, westl. und südwestl. Masule (مسوله) und Gilkesker; Flüsse des Bezirks sind Pischrūd-bar (پيش رودبار) und Lüleman (Kesma); die Stadt Fumen liegt am Pischrūd-bar; Masul oder Masulla liegt westl. von Fumen im Gebirge.

Bul. Scheft (شفت), östl. von Fumen, süd. von Rescht, mit dem Fl. Paskhān; Mahall Kūdum (کودم) östl. von Scheft, mit den Fl. Dschehannum derre (جهنم دره) und Sefdrūd. Süd. von Kūdum fließt der Sijarūd. — Bezirk Rūd-bar (رودبار) südlich von Scheft und Kūdum, am westlichen Ufer des Sefdrūd, in dessen Nähe die Stadt Rūd-bar. Im Süden des Bez. fließt der Kyzyl usen (قرق اوسن), der sich in den Sefdrūd ergießt. — Bul. Rahmet-ābād (رحمت آباد), am östl. Ufer des Sefdrūd, grenzt an Rūd-bar. Das Dorf Rahmet-ābād, südlich vom Dorfe Mendschil (مندجل) am Ausfluss des Schahrūd (شاه رود) in den Sefdrūd. Östl. von Rahmet-ābād

مارکوه — سامام — دیوشل — شاه نشین — کومل — لیلاکوه 1)
Bal. XXI.

der Berg Derfak (درفاك) oder Dulfek. — Die Khanschaft Schandermin (شاندرمین), nordwestl. von Rescht, zwischen dem Murdáb und dem Gebirge, und den Flüssen Tschalser Ostl. und Tschapttschar (چاپتشار) westl., die sich beide in den Murdáb ergießen.

An der Westküste, dem Talyachgebirge entlang, liegen die Khanschaften Talyach-dulab (تالش دولاب) und Gil-dulab (گیل دولاب) nördl. von Schandermin, vom Fl. Tschapttschar ostl. bis zum Fl. Dunja-tschel (دنیاجل), die sich beide in den Murdáb ergießen. — Die Khanschaft Assulym (اسالم), vom Dunjatschal bis an den Kelfarúd (كلم رود) nördl., welche beide sich in das Meer ergießen. — Die Khanschaft Kergaurúd (كركورود) vom Kelfarúd bis zum Tschilwand (چیلوند), nördlich dessen noch der kleine Bezirk Astar, der an Russland grenzt. — Mahall Enzeli (انزلی) zu beiden Seiten des Meerbusens Enzeli, mit der Insel Mijan puschte (میان پشته) im Murdáb.

Landschán, früher Hauptstadt der Landschaft Biopásch¹⁾ und Residenz der Kargi, oder Sultane und Khane aus dem Geschlechte der Seiden, deren Gebiet durch den Seidrúd begrenzt wurde. Die Stadt L. liegt ziemlich hoch, hat 8 Quartiere, 1570 Häuser, 8000 Einwohner, 6 Moscheen, 27 Imámzade und Takie, 11 Schulen, 5 Karawanseral, 3 Bazare mit 360 Läden, 10 Badhäuser; die jährliche Abgabe ist für 7000 Tumen verpachtet. Dörfer, die zu Landschan gehören, sind: Sareschka, Galudbar, Siekal (سیاه قلعه), Nonbedschar (نوحجار), welches aus sieben kleinen Dörfern besteht; Nakschekala, Seguráb (سه کوراب), Kutschikde (کوتچاده), Nalkeschar, Amirande, Kuschalesche, Hadschipurdesar, Kuschan, Gurandau, Nijakia, Kusim, Kalláde (كله ده), Bozon, Tidschnakuker oder Tidschnakune (تجین کونه), Sulfagar, Bozi-gurah (بازو کی کوراب), Perewaz oder Pirebaz (mit zwei Flüssen, Sararadschukul und Mirzadschi oder Tasebedsch), Tschahorde, Fuschtum, Koreka, Tschahorkutschan, Dargo, Aslánde, Befuckale, Schalikalá, oder Schalikalá, Nasir-kijale, Hawia, Arwasan, Arbestan, Roubana, Kámscherób, Lakmesar, Noohidschar, Nasulálad, Schirdschapuscht, Nuschir, Mutalib mahallá, Pischaki, Asitane Dechelal aschref, am Seidrúd.

¹⁾ *بی‌پاش* d. i. diesseits des Flusses. Das Wort *bi* oder *بی* bedeutet Fluss, hier der Seidrúd. Die andere Seite des Flusses führt den Namen *پاش* Biopas, d. i. hinter dem Flusse; vgl. Dorn, Auserzüge aus mohammedanischen Schriftstellern S. 100 Meynard, Dict. géogr. p. 187. — Nach einer andern Erklärung bezeichnen *بی* überhaupt die Örtlichkeit oder ist soviel als das persische *بهر* *bahter*, besser, weil man die Gegend westlich des Seidrúd für besser hielt als die gegenüberliegende Seite.

Von Laidschän nach Lengerüd führt der Weg über die Dörfer Schalkhamwar (شیخ خوندیم), Dazzeben oder Duzdeben (دودبج), Lälleson oder Lälrestan (لیارستان), Sasan, Kabidschar, Diwschel (دیوشل), Lalekl (لایلاکوه) nach dem nahen Berge so genannt; seitwärts des Weges liegen die Dörfer Schalmeschin (شاه نشین), Poreschku, Malät, Schalmah n. a.

Lengerüd, in fruchtbarer Niederung, $1\frac{1}{2}$ bis 2 Fars. vom Meere, soll früher Hafenplatz gewesen sein, daher auch der Name der Stadt und des nahen Flusses (لنگر رود), der an der Mündung den Namen Tschim-khale (چیم خاله) oder Tschimkhale und Tikole führt. Die Stadt hat 540 Häuser und besitzt eine Flotte von 150 Booten und ist in 6 Quartiere eingetheilt. Dörfer, die zu Lengerüd gehören, sind: Pobegüde oder Powerküde mit 100 Häusern, Kholikäter oder Khaikesar, nahe am See Mindakeschar oder Saldutschar, Tschop, Kurando, Sradschar, Mahamandan oder Mamandan, Pallat kala, Gulbog, Sejdür-mahallä, Hilesefid, Rudesar, 2 Fars. östl. von Lengerüd, 3 Kilometer vom Meere an dem Flässchen Kijarüd (کیارود), hat einen grossen Bazar, der wie ein Karawanerai gebaut ist, mit 110 Kaufläden, die alle mit Ziegeln gedeckt sind. Zwei mal wöchentlich wird hier Markt gehalten, das Dorf hat 120 Häuser und 400 Einwohner, 2 Moscheen und 4 Takie. Das Dorf erbaute jährlich gegen 42 Batman Seide. — Sarepul (سرپل) am Fl. Rudesar, der hier noch den Namen Schirerüd führt oder nach dem Dorfe genannt wird; Lälerrüd oder Lälerrüdkhano (لاله رودخانه), Timedschau (تیمهجان), Tschahabetschir, Palerrüd (پلرود) am Flusse desselben Namens, Schirmahallä, Kilakedschan (کیلاکجان), am Fl. Salä mahallä (سالومحله), Dnski oder Dusteküh (دوست کوه) am Fl. desselben Namens; Gezäfrüd (غزاف رود) am Fl. desselben Namens;

Käsim äbäd (قاسم آباد) besteht aus zwei Dörfern, von denen das obere durch einen Garten berühmt ist, in dem 2000 verschiedene Arten Bäume wachsen sollen; treibt Viehzucht, ziemlich bedeutenden, Seidenbau und Ackerbau.

Zu den Buläk Rudesar und Raneku gehört der Bezirk Sijakelärud (سیاه لنگرود) oder Sijakal, mit den Dörfern: Sijakelärud, Tschahidschan, Tusaku, Schakuzhini, Tschakuni mahallä, Khuschkelut, Bizumahallä, Kärdschi-mahallä, Bagi-dascht, Schamurad-mahallä, Mirza-mahallä, Drak (in der Nähe Kupferminen), Lagarlschan, Dschuz-mahallä, Khjat-mahallä, Khuschkerüd, Mijanderüd ¹⁾.

کل — چاقوی محله — شاتوزیبی — تساکو — جای چای 1)
— باغ دشت — کرجی محله — رضا محله — خشک لات — محله

Rescht, nach Angabe der Bewohner im Jahre 900 d. Fl. gegründet (nach dem Zahlwerthe der Buchstaben des Namens رشت), hat 5463 Häuser, 27314 Einwohner. Die Stadt ist in zehn Quartiere getheilt, in denen die beiden Religionsparteien der Nilmati (نعمتی) und Haidherri (حیدری) so vertheilt sind, dass je zwei Quartiere der einen Partei immer durch ein Quartier der andern getrennt sind, um im Falle eines Aufstandes die Einen leichter mit Hilfe der Andern unterdrücken zu können.

Dörfer nördlich von Rescht sind: Gärika oder Muborek äbäd, 100 Häuser; Mangude, Pirebazar am Murdäb, Agakutsche-pir oder Okutsche-pir, Kumukul, Kuch, Merdych oder Mardach, Läleka, Tesch, Bitsch, Alämon, Budach, Pistek, Piledorban, Busar, 100 Häuser. Khadachikni, Kumyachul, oder Kaschal, Käftera. Östlich des Murdäb liegen die Dörfer: Dschliweräd, 100 Häuser, Stationsort; Khumäm, 100 Häuser, Lät, Pirde, Kulätscha, Khunatscha pur, am Fl. Hakim rukhan mit einer Brücke (Kurpi), Pridka, Turan-sera oder Taran-sera, Daletsche, Umysche, Tschanetsche, Bischeko oder Wischeko, Mischomandon oder Nischomandom, Schikar-sara, Sejd-sufijan, Barkode, Sede, Ibrahim sera, Dawadscha, Kismandon, Kasimsera, Selibe-dschor, Korke, Kärbozde, Paschtum, Salkesar, Khuschkeramandon oder Khuschkebandon, Reschtäbäd, am Sefräd.

Südlich von Rescht liegen die Dörfer: Klabbach, Girdedar mit einem Rohdor-khane (رودارخانه) oder Schlagbaum, Suleimanderre, Bagischa, Hilpardesar, Tuseramandon oder Surandon, Budschore-pas, Hala-sera u. a.

An der Strasse nach Ladschan liegen die Dörfer: Kurd mahalla (کرد محله) jenseits des Fl. Kellätschi-rudbar; Schalekn (شالکو), Hadschi wische (ویشد) mit einem Rohdor-khane, Pokenar oder Potschekenar, am Fl. Agazkul-pur; Lutschegurab am Fl. Wischelman, Hurobeser, Harobedschir, am Fl. Rudkhanel-hakem. Hinter diesem Dorfe kommt man an zwei Brücken, Puleure und Pulekesch-damurde genannt, und weiter hin liegen die Dörfer Fir-musa, Dschanok-ber, Emir kutebün, Muschde; Kutsch-Isfahan (کوتچد اصفهان) wird Stadt genannt, hier wird Sonntag und Mittwoch Markt gehalten. Von Rescht bis hierher rechnet man 2 Farsang Wege. Dörfer in der Umgegend von Kadsch-Isfahan sind: Dschibetschekul, Rudkul, Gosehkewo, Khische-metschet, Gindiwonepudessar, Warasga u. a. Lajledschat, am Fl.

— جوز محله — لذرچان — اوطاق — میران محله — شامراد محله
— میان ده رود — خشک رود — خیاط محله

desselben Namens, mit einer Brücke. Raddareki, 4 Fars, von Rescht, Rescht-âbâd am Ufer des Seidrud, gegenüber das Dorf Kiem und hinter diesem an der Strasse nach Laldschun die Dörfer: Bost-hurab, Sulfahar, Tidschnakuka u. a.

Zu dem Mahall Tulem am Ufer des Hafts Murdâb gehören die Dörfer: Naukhale, Tuhab khane, Hinde-khane, mit dem See Bidscheriki (بجارسى), Kischistan, Sijâderwischân, Lâkesar, Sijawi, Khamser, Nargestan, Gurab, angeblich Geburtsort des Schah Seî; Pujan, Mes, Segaljan, Paskhan, Dschuma bazar, Shabtan, Gil-khuran, Dilâmandon u. a. ¹⁾

Die Bewohner dieser Dörfer beschäftigen sich mit Seidenzucht; die jährlichen Abgaben belaufen sich auf 2000 Tumen. Der Mahall Tumen wird von 10 Flüssen durchströmt, von denen die grössten Kesma (Lâleman), Pischrûd-bar (Paskhan) und Sijâhrûd-bar, an dem letzteren liegt das Dorf Pirebazar oder Pile bazar, mit zwei von Stein gebauten Magazinen zur Aufbewahrung der Seide, Cocons u. dgl. Den Weg von hier bis Rescht kann man bei gutem Wetter in einer Stunde zurücklegen, gewöhnlich aber braucht man einen ganzen Tag dazu. Seitwärts des Weges im Walde versteckt, liegen die Dörfer Fakil, Busar, Sijarekenar und Piledorban.

Zu Gil-gesker gehören die Dörfer: Isferd, nahe am Murdâb, Sikaser (oder Sisar und Sesar), Umendon, Khametran am Fl. Obikenûr (wird auch Mahall genannt), Behember, am Fl. Tscheslesar, auf der Landzunge des Murdâb; Tareburab am Fl. Zemonibuzurg, wird auch Mahall genannt; hat eine warme Quelle. Pischade, Sijahar oder Sëwar, besteht aus mehreren Dörfern.

Südwestlich von Rescht liegt der Distrikt Fumen, der alten Hauptstadt des Biepas, gegenwärtig ein elendes Dorf mit 140 Häuten und einem verfallenen Palaste der früheren Herrscher. Nördlich von Fumen liegen die Dörfer Gurbakutschî-sent, Kumak, Lâleman-bazar, am Fl. desselben Namens (Kesma); Dschir-kelâschin oder Kelâschin, 100 Häuser, liefert jährlich gegen 85 Batman Seide; Lischabundon, Kâsma-bazar, 100 Häuser, liefert gegen 80 Batman Seide; Khalkasar oder Kelasar, Paskhan oder Pesokhan, Kasan, Mullasero, Kusegeron, Nade, Gurohenasir, Pescholum, Markhal, Schakhal, Mahâl ²⁾,

— کیشستان — غنده خاله — طولاب خاله — نوخاله 1)
— ترکستان — خمرسر — سیاری — لاکسار — سیاه درویشان
— جمعه بازار — مس خان — صیقلان — مس — یودیان — گوراب
— دلامدان — کیل خوران — سیاه تون

کسما — جورکلاشم — لومان بازار — کرده کوجه سند 2)
— کوره کران — ملاسرا — ناسان — نلسمر oder خلقسر — بازار
— محال — شاه خال — مرخال — یشالم — نوراب نصیر — نوده

Dovesar, Kuwazon, Kahna gurob, Tschekusar, Khusmakh, 250 Häuser; Magsal oder Makhiar; Molewon, Falabod, Rudpisch, Kijawon, Tichiran, Khudeschar, Guschlamandan, Buschde oder Pischde, Pulin, Khaimegurob, Kälde, Dschur-kälde, Dschir-kälde, Kälde-kur, Dagur, Fakhschani, Sumosero, Sinn, Tschubemeschal, Kahnesar, Sangeschschar, Geschi, Kalarudkhan, Rostekenor, Muschatuk, Tschaparde, Kokode, oder Kude; Dagaude, Porekijab, Kulapuschi, Murkän, Tschaman, Gigoser, Tullil, Minar hazar, mit einem alten Thurm, Tschihil-gusche-tschaman (چهل گوشه چمنی) genannt, der früher 75 Khan-Elles hoch gewesen sein soll; Girdahad, Maleman, Purdesar, Khairu-abad, Dschur-paskie, Nufut, Lalekam, Ali-sera, Kasab ali-sera, Molniskun, Pustin sera, Mehdi mahalle, Kazide, Goukodo, Surem, Sijahpüran, Alfale gubar, Oberid, Khuschku nodelan, Hagbanan, Pamsar, Gurabepas, Dschirde, Schambe hazar, Serahestan, Dschir-semt, Lamlu, Tanaf, Azkam, Tschaltkisar, Sijahrud, Dschitropischkhan, Kernu, Lischpare, Khuremische, Falekhabad, Schalode 1),

خسرخ - چکوسم - کهنه کوراب - کوزان oder کورزان - دانفسار 1)
 رود پيش - قل آباد - مالکوان oder مالوان - محسر oder مغسل -
 دوشلامندان - خدائير - چيران - کينايان oder کينايان -
 خشميکوراب - بونين oder بونين - يش ده oder يزد - کوشلوندان
 کلد - کور - چير کلد - جور کلد - کلد - خطيب کوراب oder
 - سند - سمداسه راه oder صومعه سرا - فشتخام - دوکور -
 - کشت - سنکه يچار - کهنه سر - چوب مشال oder چو مشال
 oder کاه کاه - چيرده - ماشاقوک - راسته کنار - قلعه رودخان
 - لده پشت - يار کيناب - دخنه oder دوعنده - کوده oder تارده
 - کور آيان - مناره بازار - تلبيلى - کيکاسر - چمن - ميرک
 - ليلا کام - نفوت - جور ياسکيه - خسرو آباد - يزد سر - مالان
 - مهدي محله - پوستين سرا - ملوسکان - قصابعلي سرا - علي سرا
 - اجرد - الاله کوراب - سياه ييران - سورم - کاوکده - قاضي ده
 - چيرده - کوراب يسي - يامسار - باغبانان - خشکه نودهان
 - ازکم - لاه - لومه - چير سندن - سزابستان - شنه بازار
 - ليش ياره - کوران - چير پيش خان - سياهرون - چالوکسر
 شالده - قلچ آباد - خرم پيشه

Schakal-gurab, Halil-sera, Pischesar, Kaze Ahmed-khan, Bedschar-kenar, Zergam, Hussein-abad, Dschame schuran, Dschur-pisch-khan, Segaljan, Dschur-belkur, Pirde, Dschire-gurab, Gekere, Futmesar, Scharem, Sengdschu, Mijaude¹⁾ u. a.

Im Ganzen zählt man 146 Dörfer dieses Distrikts, deren Bewohner sich zum grössten Theil mit Seidenzucht beschäftigen. In Fumen wird das in ganz Persien berühmte Rosenöl bereitet; die jährliche Abgabe des Distrikts beläuft sich auf 31,000 Tumen.

Südwestlich von Fumen, im Gebirge, liegt die Stadt Masula (ماسوله), vermöge ihrer Lage eine natürliche Festung, 250 Häuser, zum grössten Theil von Schmieden bewohnt: berühmt sind die Eisenbergwerke in den nahen Bergen. — Zu dem Gebiet der Stadt gehören die Dörfer: Ijakesar, Schumba bazar (?), Klachi-hala u. a. —

Zu dem Buläk Scheft gehören die Dörfer: Usmawendan, Mardake, Nasir mahalle, Schalman, Bedan, Lefe bendan, Sefidmarki, Sijamaski, Kyaba, Zulpiran, Kysbe mahalle, Mir mahalle, Sebeikh mahalle, Segaljan, Kumsor, Tschumatscha, Nasiran, Pir Mohammed sera, Khurrem abad²⁾. Im Ganzen zählt man 110 Dörfer. — Zum Mahall Rudsem gehören die Dörfer: Imāmzade Haschim, am Fusse des Gebirges und am Sefidrūd, Serewan Kaxyjan, Schahrustan, Kudum (کهدم) Ejanawar (?), Bazar-schah-agadschi, Duschambu bazar, Guwena oder Dejbana, Saresenger u. a., die meisten am Weg von Rescht nach Rudbar.

Rudbar, 12 Fars. von Rescht, am Fusse des Gebirges und am Fl. Kyzyl-uzen, hat 797 Häuser und ist ganz von Weinbergen, Citronen- und Olivengärten umgeben, daher auch Zeitun-Rudbar (زیتون رودبار) genannt. In der Nähe, am Zusammenfluss des Kyzyl-uzen und Schahrūd, welche den Sefidrūd bilden, ist die im Alterthum unter dem Namen Fauces Hyrcaniae bekannte Bergschlucht.

کاس احمد — پیمش سار — خلیل سرا — شاهختال oder شکل کوراب 1)
 — جامه شوران — حسین آیک — زرکام — بجاچارکنار — خان
 — میرده — جیربلکور — جوربلکور — صیقلان — جوریش خان
 — میانده — عنک جو — شرم — فونده سر — کسکرده — جیرکوراب
 نه — بدلو — شالان — نصیر محله — مرده — عثمانندان 2)
 — دوالیمیران — قصره — سیاهمروکی — سفیدمروکی — بندان
 — دوسار — صیقلان — شیخ محله — میرمحله — قصبه محله
 خرم آیک — میرمحمد سرا — نضران — چماچا

Zu Radbar gehören die Dörfer: Ali Abad, Alise, Kuschik (fabricirt Schiesspulver), Kamhar, Sarthun, Keläs, Phildej (Piledej oder Philedje), Dorestan, Deakogo, Lna oder Laka (mit einer heissen Schwefelquelle); Khulumba, Takilim, Gandscha, Kāzan, Dschubun, Isfendiar-merz, Kälārez oder Kjalāraz, Puschite, Rohdor puschite, Piri, Schamom, Forak, Tscharja, Imam-ābād, Kerārūd, Khulak-kāsch, oder Khulak, Uskulek, Rustem-ābād, Reschterūd¹⁾. Im Ganzen 49 Dörfer in Jaflak und Kischlak getheilt. Die Bewohner sprechen den tatischen (تاتی) Dialekt, einen besonderen Dialekt des Gilānischen, verstehen jedoch auch Persisch.

An der Strasse zwischen Rescht und Radbar, am Ufer des Dschahannum-derja, liegen die Dörfer: Hilpurdesar, Duschambe bazar, Schahagadschi, Kudum, Imāmzāde Haschim; Nogulowa, Rustem-ābād, Dschinwenelād oder Dschuben, Gandscha, Radbar.

Baluk Rahmed ābād besteht aus folgenden Parzellen: Halime-dschan, Scheikh-Ali-Tuse zu dem Fl. desselben Namens, Gukene, Scherbi dschar, Barakur²⁾.

Flüsse dieses Bal., die sich in den Sefidrūd ergliessen, sind: Ogazeban, Ali schahrūd, Kuriūm³⁾.

Die Dörfer sind in Jaflak und Kischlak getheilt. Jaflaks sind: Merdechan-ābād, Nande, Khusch abhure, Tschal seraki, Kelā wezan⁴⁾, Residenz des Statthalters von Rahmed-ābād. —

Von den übrigen Dörfern kennt man: Schilhran, mit einem Fl. desselben Namens, Tutekbun, Schirkāh, Isalakhedschan, Feteke, Kuschketschan, Kulāserusch, Rudkhane, Puschite hān, Kijābād, Naabī, am Fl. Kuherud Nasīl; der in den Sefidrūd fällt; Fetelek, Kilwarz, Talāhar, Koldiljan, Wijs, Kelāschtar an einem Flässchen, hat eine heisse Quelle: Harzewil⁵⁾, nahe bei Mendschil, am Fl. Harzewil, der in den Sefidrūd fällt.

بیل دنه — کلاس — سرخون — کامبر — کوشک — البود — علی آباد 1)
 خولوم پو — لانه oder نوره — دورکانه — دارستان — فیله oder
 کلور — اسمندصار میر — جویون — کنون — کنجه — تکلیمر
 ادمی آباد — جریه — — — شمام — پیری — راحدار پشته — وشته —
 رشت رون — رستم آباد — اسکولک — خولک — تراود —

براکور — شرق جار — کوکمه — شیخ علی تلوسه — حلیمه جان 2)

کرتوم — علی شاه رود — اقروون 3)

کلوزن — جال سراکی — خوش آب خوره — نوده — مرجان آباد 4)

فتکوره — استخاج جان — شیرکوه — توتک دین — شیران 5)

In Rahmed Abād wohnen folgende Stämme: Taife-i-Hakem, Pir-asā, Duganlu, Wallu, Dschamanlu, Karkulan; *) alle sprechen kurdisch, tatisch, gilekisch, theilweise auch persisch. Sie bewohnen die Dörfer: Kolāja, Allābād, Sandas, Hakem neschim, Diwerād ²⁾ und einige andere.

Mendschil (منجیل), im Gebirge, nahe der Vereinigung des Schahrūd und Kyzal uez, berühmt durch seine Olivenwäldchen, wird zu den Dörfern des Gebietes (ولایت) der Amarlū (عمالو) und Babu-maneur (بابا منصور) gezählt. Diese Stämme wurden unter Schah Ismael aus der Türkei (روم) nach Gilān übergesiedelt, und haben, wie es scheint, denselben Landstrich inne, wo früher die Sekte der Assassinen hauste ³⁾.

Die Amarlū sind in folgende Stämme getheilt: Taife Walikhan, Bischanlu, Schahkalanlu, Mahmudlu, Tschaggalanlu, Tschukhanlu, Titikanlu, Mirza khalu, Taife-i-kāzim und Nauruzkhan Bakulikhan, Kabbe keranlu, Mendschillu-bodarlū, Schamkanlu ⁴⁾.

Den Amarlū und Babu-maneur gehören die Dörfer: Lāschan, Nane kuran, Khulkhoh, Kelūdere, Sengerūd, Sakure, Parubar, Pokdigidē, Uskubun, Dschirinlu, Mijane-kuschak, Ajukle, Biwerzin, Jakunem, Nawe, Kharpu, Wje, Lāse, Kelischam, Anbawe, Aakdarlam-barnae, Nasch, Puschte kulan, Nuh-dih, Gilankesch, Talaku, Lijāwaf, Masch mjan, Kijasch, Watal, Tschamal, Kupul, Sibin, Girdewische ⁵⁾.

کما آباد — پشت عمان — رودخانه — کلوں فروش — کوشکچان
— کشت — ویاہ — گلدان — طلاب — کدورز — فتلک — نصفی
خرزہ ویل oder خرزہ بیل

— جمع کانلو — وللو — دیو کانلو — پیراملو — طایفہ حاکم 1)
قرخ کانلو

دیورود — سندس — حاکم نشین — علی آباد — کلایہ 2)

3) Vgl. v. Hammer, Geschichte der Assassinen.

— محمودلو — غانقلانلو — قی شانلو — طایفہ ولیخان 4)
طایفہ کاشم خان — میرزا خانلو — قی کانلو — جاحم لو — چغلانلو
نوروز خان باقلی خان —

— سنکورد — کلوردہ — خوشحواب — نغمہ کوران — لوشان 5)
— میاند کوشک — جیرن دہ — اسکوجن — یاددہ — یارویار — سوردرہ
— لایہ — ویہ — خردو — ناوہ — نوکم — قی ورزمن — عین دہ
— نہ دہ — دشت کلن — ناش — ازخرکام برسمہ — انبوہ — کلم

Stämme von Baba Mansur amari (بابا منصور عمارلی): Zikawar, Kuwart, Keschkerüd, Totektachal, Tijan descht, Kakustan, Kirwa, Pascham, Datmak, Tschelwaschk, Petel, Kemal-de, Narende, Kurerüd, Zarde-käsch, Deshti-ruz, Telnuraz-äbäd, Kenkeri, Kulab-dschub, Kukeschün, Teskin ¹⁾.

Die Dörfer sind in Jailak und Kischlak getheilt; die Bewohner treiben Ackerbau und Viehzucht; der Viehstand ist bedeutend. Landessprache ist Kurdisch, doch versteht man auch Gilanisch und Persisch. Im Gebiet der Amari zählt man mehr als 20 heiße Quellen, von denen eine die Eigenschaft besitzt, jedes Thier auf der Stelle zu tödten.

Die Khanschaft Schandermin (شاندرمین) nördlich von Masul, vom Haß Mordab bis an das Gebirge, 1 Fars. breit und 7 Fars. lang, hat folgende Dörfer:

Biten oder Bitam, Umal, Ujam, Tschamaschtschan, Schahsch, Iszoe? u. a.

Die Dörfer sind in Jailak und Kischlak getheilt. In Kriegzeiten stellt Schandermin ein Contingent von 150 Tufenktschi.

Die Khanschaft Talusch-dulab und Gildulab, an der Küste des Mordab und des Meeres, 4 Fars. lang und bis an das Gebirge 7 Fars. breit, mit folgenden Flüssen:

In den Mordab münden;

Malek-khale, Bedschar-khale, Ketschelek, Sefi-khale, Schil, Kergân ²⁾.

In das Meer münden:

Millärd, Amur-kend, Schefa-rüd, Sendijan, Naukendo, Aladscham oder Alakam, Sember-tschar oder Simbarkhale, Danja tschal (an der Grenze der Khanschaft Asulam) ³⁾.

Zu Talusch dulab gehören die Dörfer: Pare-sar, Khal-khaljan, Kodustan, Urdedschan, Tschekin, Tscharotsch, Mazupuscht,

— واطل — کیاش — ماش میان — لیاول — طلاتو — کیلان کش

کردوشه — سی بون — کیل — چیل

— تیمیان دشت — توتک چال — کشندرون — کوروط — زکام ¹⁾

— قتل — چل و اشک — دی شک — یاشام — کبرده — کاکوستان

طهمورت آباد — دشت زر — زردکش — کوره رون — نازن ده — کمال ده

تسکین — تپکه چین — کله جوب — کنکری

کرکان — شیل — صقی خاله — کچلک — یحجار خاله — ملک خاله ²⁾

— نوکنده — سندیان — شقارون — عاشورکند — ملارون ³⁾

دنیا چال — سیمبر خاله — آله نام

Darilwoz, Biſchan, Punal; Pain-punal zwischen den Fl. Tſchapaer und Schefarud, Residenz des Gouverneurs: — Alan, Galysch-mahalle, Biſchewara, Sijabul, Duran-mijane-rudkhan, Sarak, Deschtomin, Schir-betschepir-Imamzade, Tſcharbade¹⁾ u. a. —

Als Jailyk sind bekannt:

Waska, Parkam, Minerud, Seragili, Rauschande, Arowescht, Baran, Amirekub, 100 Häuser, Taxila-gawan, Kale, Deschte-daman, Arutſchul, Sinde oder Sinde-de, Binatsch, Ispit, Arustan, Rengab, Barzegah, Abikenar, nahe bei Tſchapud, wird Mahall genannt; Sangesar, Khoschabar²⁾, im Gebirge, vom Stamm Khoschabar bewohnt, von dem in Talſch-dulab 250 Familien leben, unter ihnen 30 Familien, die aus Schiraz eingewandert sind; sie bekennen sich zur Sunnet.

Zu Gil-Dulab gehören die Dörfer: Tſchabedschar, Tſchen-giran, Darsera, Giletschalän, Sojd-Scharefſcho, mit Imamzade; Schanepawer, in der Nähe Ruinen eines alten Thurmes; Sijawezan, Kätschilek, Sekam, Rudhar-sera, am Fl. Tſchapaer und am Fuße des Gebirges; Tarensara, Scheikhsara, Adamsara, Sasansara, Laktarsara, Sijabullach, Ritzwande-garibe-bende, Rudpuscht, Mamdukan, Rasar, Khimesara, Aschurkend, Schefarud, Beg-zade-mahalla, Sendijan, Scheschkub, nahe der Küste am Schefarud, Alkam, Simbarkhale, am Fl. Simbarkhale, Naukende, am Fl. Naukende, Dunjatschal³⁾, an der Grenze von Assalim.

چکو — ارده جان — که دوستان — خلیجیان — رودسر 1)
کالش — الان — دولت — ریشان — دره واز — مارویش — چارویج
سرك — دوران میان رود خان — سیاه بیل — بیسه سرا — محله
چاروانه — شیر بیچه پیر امام زاده — دشت مین

ارده وشت — روشن ده — سرا کیلی — میله رو — یارکام — واسکا 2)
اروه چول — دشت دامن — کوله — قوله نووان — امیرکوه — برون
رنک آب — عروستان — ایتیت — رنایج — سندج oder سندج —
خاشابر — سنکسر — اب کنار — برزکوه —

سید شرف — کیل جالان — دارسرا — چنکیوان — جانتچار 3)
رود بار سرا — سه کلم — کجیلک — سیاه وزان — شانه یاور — شاه
سیاه — لکتارسرا — ساسان سرا — آتم سرا — شیخ سرا — قطارم سرا
— روسر — معدوکان — رود وشت — رضوان ده غربی بلده — یولاش
— سندیان — یکه زاده محله — شغارود — عاشور کند — خیمه سرا
دنیاچال — نوکنده — سیمبرخاله — آکام — شاشکو

In Taltusch-dulab und Gil-dulab zählt man im Ganzen 2849 Häuser mit einer Bevölkerung von 14844 Köpfen, 45 Imāmzade und Asitane, 5 Baka, 26 Mühlen. Die Bewohner von Taltusch-dulab sind zum grössten Theil Sunniten, die von Gil-dulab hingegen Schiiten. Im Kriege muss Taltusch-dulab 150 Mann Tufenkdschi Contingent stellen. Die Bewohner von T. sind als gute Schützen berühmt und man sagt, der Khan könne jeder Zeit 5000 Mann Schützen aufstellen. Ackerbau und Viehzucht sind bedeutend; Weizen wird jährlich im Durchschnitt 58,000 Halwar erbaud, Honig 600 Batman, Seide 2516 Batman. In Taltusch wird türkisch, gilanisch und theilweise auch persisch gesprochen.

Die Khanschaft Asalim (اسالم) 2 Fars. breit, 10 Fars. lang, bis Khalkhal, hat folgende Dörfer: Gagosar, Khalesara, Alalan Nawarfid, mit einem Fl. desselben Namens und einem Markte, der Sonntags gehalten wird; Kisam, Lataj, Kijasora, Residenz des Khan; Kulu-sara, Taky¹⁾.

Als Jallak sind bekannt: Nau, Ldmir, Alla-di²⁾.

Gesamtzahl der Häuser in Asalim 791; Einwohner (Talsch und Gileken) 4240, zum grössten Theil Sunniten; stellen 50 Tufenkdschi Contingent. — Weizen erntet man jährlich 25,000 Halwar, Honig 550 Batman, Seide 150 Batman (geringe Qualität).

Die Khanschaft Kerganrud (کترگان رود) an der Küste, 8 Fars. lang, bis an den Karasu oder die Grenze des Kreises von Astara, hat folgende Dörfer: Wazno, Nemir, am Fusse des Nemirtag oder Kuh-nemir, mit dem Flässchen Nemir; Tschuwar, Hawik, Burmesera, Schilewar, am See Pellishi (پولاسی); Khatibsera am Fusse des Gebirges und einem Flässchen, hat ein Imāmzade des Mir-uzim (میر عظیم); Ljnar, am Fusse eines Berges auf dem ein Thurm steht: Heradescht, Mamdewar, Kallaban, Darekari, Rhodscha Karilaki, Puschte, Dschidmikh, Girdab-uzen, Nawän, Surepuscht, Tul-gilan, Schakur-descht, Rik (Kischlak des Khan von Kerganrud), Tulerud, Tschulendau, Kuhe-kari, Renk-resch-khane, Sideki, Taki, Dschukendau, Hindna keran, Kurlehdtschar, Kelfarud, Hijan, Khadsche Kari-pala, Tul-redsch, Aradeschi, Turepuscht, Naalki, Galysch, Schuban³⁾, Nollband

- لاکای — کدسم — نوارد — الالان — خال سرا — کیگاسر 1)
 — تانی — کوله سرا — کیاسرا
 — الالان — نوامیر — نو 2)
 — شلوار — بورمسرا — حویک — چوار — نمیر — وزنه 3)
 — نوری — قلعه دیو — ممدوار — هراتشمت — لیمار — ختیب سر
 — ناوان — گرداب اوزن — جمیکو — شنه — خواجه کاری بالا —
 — طول رود — رولک — شکرشمت — طول کیلان — سوره شمت

(mit einer Asitane des Sultans Seinaki?), Kakhrod, Khatifera (oder Khalesera oder Gil-sera), Khewir, am Ufer des Fl. desselben Namens und nahe der Küste; Kerganrud, nahe der Küste.

Jailak: Ak-ewlar (Jailak des Khan)', dazu gehören die Dörfer: Mijan-kuh, Schalewesch, Rezan, Marjan, Dizko, Kurmar, Utaksara, in denen allen Viehzucht und Weizenbau betrieben wird; — Deran, Tilar, Tschuran, Alakesch, Dakhlakuni, Wil, Howesku, Gemüschtnu, Atischkesch, Sakht-dora, Dasch baschi, Lipan kesch, Ader hadschan (?), Tekri, Gmdschkhane.¹⁾

An der Küste von Asalim bis an die Grenze von Astara sind die Flüsse: Kelfarud, Himlunkernu, Tulerud, Tuki, Amaldschu, Kerkaurud, Paschte, Handschakuri, Pulkehawi, Kuzek, Kumbildschu, Sardabkhala, Kide-dahane, Mandewar, Isar, Puresera, Khatifera, Schilwar, Howik, Hanseni, Ischuwar, Nemir, Rudkhano-kutschik, Dschilwand, Lundebil, Hadschekeri, Astara;²⁾ im Ganzen 72.

Gesamtzahl der Häuser im Gebiet von Kergarud, 6995, 15 Inhamzade und Asitane: Einwohner — Talschi (Sunniten), Gilcki (Schiliten): 41,380; unter ersteren auch Turken, die aus Ardebil und Khalkhala übergesiedelt sind. In fast allen Dörfern finden sich einige Familien des Stammes Galsch (گالش); aus den Streifen Ardebil und Mugeru ziehen jährlich 5000 Familien nach den Jailaks von Kerganrud; Produkte sind: Weizen, 195,000 Halwar, Gerste,

— تائی — سیده کی — رنگرش خانه — کوخنده کاری — حولاندان
— خواجه — حیان — کلفرو — کودق چار — خنده کران — جوکنندان
— لعلکی — ضوره پشت — ارادشت — طول رچ — کاری پانین
— شیان — گالش

— دیوگا — مریان — رزان — شله رش — میان کو — ای آبولر 1)
— آله کش — چوران — طیلار — دیوان — اوشای سرا — کومار
— سخت — آتش کش — کامیش بین — شاورکو — ویل — دخلاکونی
— کندیخانه — تکری — (7) آدیوچانان — لیان کش — داش بلانی — دیو

— عمله جو — تائی — طول رون — خنده کران — کلفرو 2)
— قورک — یلک عنوی — خواجه کاری — پشت — کرکار، رود
— ممدوار — شالب دهنه — کیده دهنه — سرداب خاله — کوفتیل جو
— تمیری — تویق — شاه وار — خطیب سرا — دیو سرا — کیسار —
— خواجه — لونددویل — چلوکند — یوخنده کوچک — لیمیر — جوار
— استارا — کاری

15,000 Halwar; Honig, 2500 Batman, Wachs, 250 Batman; Talg, 1500 Batman, Butter, 150 Halwar; Käse 1500 Halwar, Wolle 225 Halwar, Seide 75 Batman.

Die Abhängigkeit der Talnisch von dem Statthalter von Gilän ist nur nominell, die Bergbewohner gehorchen ihren Khanen und stellen nur ein Contingent von Tufenkdschi.

Zwischen Kergaurüd und Russland ist das Gebiet von Astara (استارا).

Das Dorf Astara liegt am Meere an der Mündung des kleinen Flüsschens Astara, gegenüber dem russischen Zollhause. In dem Dorfe sind gegen 30 Magazine zur Aufbewahrung der Naphtaschläuche. Die Einwohner des Gublets treiben Ackerbau. Der Handel wird hauptsächlich mit Astrachan und Baku betrieben.

Enzeli wird Stadt genannt, besteht aber eigentlich aus zwei einander gegenüber liegenden Dörfern an der schmalen Meerenge, welche das Haß Murdáb mit dem Meere verbindet. Die berühmte Festung besteht aus einem zwei Stockwerk hohen Thurme an der einen Seite und zwei unbedeutenden Schanzhöfen an der andern Seite der Meerenge, mit 15 Kanonen und angeblich 155 Mann Besatzung. Der Ort ist schlecht gebaut und hat 353 Häuser, 3 Moscheen, 3 Takie und 2 Bäder. Die Einwohner fertigen vorzugsweise Schilfmatten; sie gehören zwei verschiedenen Stämmen an, Surkhi (سرخي), die unter den Seiden aus dem Dorfe Surkhek (سورخك) aus Semnan (سمنان) einwanderten und dem Stamme Data-Mohammed-Riza. Die Sprache ist gilänisch, türkisch und persisch. Die kleine armenische Gemeinde, von 34 Seelen, in Enzeli hat ihren eigenen Geistlichen. Die Rhede von Enzeli ist eine der gefährlichsten an der ganzen Küste. — An der westlichen Seite des Murdáb liegen die Dörfer: Beschn, Seide-ranschan, Kupurtschal, an der östlichen Seite Sauszar und Kazran.

Die Gesamtzahl der Dörfer in der Provinz Gilän beläuft sich auf 1250, der Einwohner auf 279,600; die Einkünfte betragen 204,382 Tamen. Der Reichtum der Provinz besteht vorzugsweise in Seide und Oliven. Den Ertrag der Seide kann man auf 4000000 Rubel Silber schätzen.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Nachtrag

zu der Abhandlung „Scha'rānī und sein Werk über die muhammadianische Glaubenslehre“ 1).

Von

G. Flügel.

Die nähere Ansicht des Dresdner Codex Nr. 382, welcher das von Scha'rānī mitten im J. 967 (Frühjahr 1560) vollendete und in ein Vorwort, sechzehn Capitel und ein Schlusswort getheilte Werk *لطائف الدين والاخلاق في بيان وجوب الاحداث بنعمة الله تعالى على الاخلاق* enthält, führte mich Bl. 23r auf die von ihm selbst mitgetheilte Liste seiner bis dahin abgefassten Schriften. Da er diese wahrscheinlich mehr oder weniger genau nach der Zeit ihres Erscheinens ordnete, so wäre neben ihrer bis zu jenem Jahre gegebenen Vollständigkeit ihre Reihenfolge gesichert, was literarhistorisch immerhin nicht ohne Werth ist. Scha'rānī nennt die *لطائف* eine Selbstbiographie *مناقب نفسه* und vergisst nicht nach seiner Art zu bemerken, dass er in dem grössten Theile dieser Schriften, welche sich vorzugsweise mit dem Gesetz beschäftigen, zuerst einen völlig neuen Weg eingeschlagen habe *وغالبها ابتكرته ولم أسبق إليه* (i. e. *الكتب*). Es sind folgende:

1. *النجم الممروون في المواقف والمعون*, jene Schrift, welche den in der Abhandlung erwähnten Tumult in Kahira hervorrief.

2. *كشف الغمة عن جميع الأمة*, eine insofern eigenhändige Traditionensammlung, als sie nach der Reihenfolge der Capitel in juristischen Handbüchern geordnet und auf Beweise der vier orthodoxen Secten beschränkt ist, ohne sich um die zu kümmern, welche zuerst eine Tradition ans Tageslicht zogen oder bekannt machten, dagegen aber jeden Anhänger der orthodoxen Secten

1) S. Zeitschrift Bd. XX, S. 16g.

erwähnt, der zuerst einen Beweis auf sie begründete ¹⁾. Die Reinschrift vollendete er in Kairo im Anfange des Ragab 936 (Sept. 1520).

3. المنهج المبين في بيان أدلة المجتهدين, gleichsam ein Supplement zum vorhergehenden Werke, indem der Verfasser hier die dort erwähnten Traditionen auf die Männer zurückführte, welche sie überlieferten.

4. البدر المنير في غريب أحاديث المشير النديم, eine von Hāǧī Chālfa nicht erwähnte Schrift, deren Inhalt durch den Titel zur Genüge gekennzeichnet ist.

5. مشارق الأنوار القدسية في بيان المعهود المتعمدة, eine von Scha'rāuf selbst als werthvoll bezeichnete Schrift, welche alle vertragsmäßigen Verpflichtungen enthält, die von Muhammad den Gläubigen auferlegt worden sind. Ihm liegen Ueberlieferungen zu Grunde, welche zum Guten auffordern und vom Bösen abschrecken, also in zwei Theilen darüber handeln, was die Menachen nicht thun, um Verbotenes zu meiden, und was sie nicht thun, um Gebotenes zu verrichten. — Ihre Vollendung fällt auf den 28. Ramadān 958 (Ende Sept. 1551). Vgl. den Wiener Handschriften-catalog III, S. 389 ff.

6. لوائح الأنوار القدسية في مختصر الفتوحات المكية, ein Auszug aus Ibn al-'Arabī's „Mekkanischen Eröffnungen“, vollendet im Dū l-ḥiǧga 960 (November 1553).

7. قواعد الصوفية Grundregeln für die Sūfi.

8. قواعد النورثى, ein Auszug, welchen Scha'rāuf aus den Grundregeln über die abgeleiteten oder praktischen Rechtersätze des im J. 794 (1392) gestorbenen Scheich Badr-ad-dīn Muḥammad Bin 'Abdallāh az-Zarkaschī verfasste.

9. منهاج الوصول إلى علم الأصول, eine Vereinigung des gerühmten Commentars, welchen der im J. 864 (beg. 28. Oct. 1459) verstorbene Galāl-ad-dīn Muḥammad Bin Ahmad al-Mahallī zu Tāǧ-ad-dīn 'Abdalwahhāb Ibn as-Sūktī* (starb 771 = 1369/70) جمع über die Grundlehren des Rechts herausgab, mit den Glossen, welche der im J. 907 (1501/2) verstorbene Kamāl-ad-dīn Muḥammad Bin Muḥammad Ibn Abi Scharf zu jenem Commentar geschrieben hatte.

1) Nimmānī im Hāǧī Chālfa V, S. 210 Z. 9 der Uebersetzung las la mānīna zu verwechseln.

10. *المواقيت والجوامع في بيان عقائد الاكابر*, das von mir in der Zeitschrift ausführlich behandelte Werk.

11. *الكتاب المبين في علم كتاب الله المبينون*, eine in recht muhammadianischem Geiste auf den wunderbaren Inhalt des Korans gegründete Schrift, die nicht weniger als dreitausend Wissenschaften herausklügelt, welche in seinen Suren verstreut sich vorfinden sollen.

12. *طبقات الصوفية*, die Classen der Sufi von Abū Bakr an bis zum Schluss des J. 960 (1552). Er gab diesem Werke den besondern Titel *لوائح الانوار في طبقات السادة الاخيار* und trug es vorzugsweise aus frühern Schriften desselben Inhalts zusammen, wählte aber im Ganzen nur 442 Individuen als solche heraus, welche Andern als Muster dienen konnten und Aussprüche thaten, die den ersten Standpunct *الطريق* und den dritten d. h. höchsten eines wahren Sufi *الحقيقة* berührten. Auch finden sich mehrere seiner Zeitgenossen darunter, mit denen er freundschaftlichen Umgang pflog.

13. *مفتاح الالهيان في بيان مواد الاجتهاد*, sich über die Bedingungen verbreitend, welche zum Grade eines wahren Muḡtahid führen.

14. *لوائح الخذلان على كل من لم يعمل بالقرآن* mit einem aus dem Titel erklärlichen Inhalt.

15. *حدّ الحسام على من اوجب العمل بالالهام*, gegen falsche Propheten gerichtet, die für um so gefährlicher dargestellt werden, als diese durch *الالهام* vermittelten Eingebungen der Sufi zu wissenschaftlichen Beweismitteln dienen.

16. *التمتع بالفحص على حكم الالهام اذا خالف النص*, eine weitere Erläuterung der vorhergehenden Schrift, gerichtet gegen solche, deren vermeintliche göttliche Offenbarungen durch *الالهام* im Widerspruch mit den ausdrücklichen Worten des Koran stehen.

17. *البروق الخواصف ليصر في عمل في الخواصف*, in welcher Schrift Scha'rānī eine unter den Augen seines Scheichs 'Alī Marṣafī zugebrachte eintägige Einsamkeit zu schildern scheint.

18. *الانوار القدسية في معرفة رسالة الانوار في آداب العبودية* oder *الانوار القدسية في معرفة رسالة الانوار في آداب العبودية*, eine Vorwort, drei Capitel und ein Schlusswort getheilt und über die *العبودية* genannte Art Gottesdienst handelnd. Vgl. die Abhandlung S. 41 Anm. 57.

19. *كشف الحجاب واليران عن وجه اسئله الحان*, vorzugsweise

über die jafische Versinkehrung mit Gott *في التوحيد* handelnd. S. ebenda S. 3.

20. *فوائد القلائد في علم العقائد*, über die Glaubensartikel.

21. *الجواهر والدرر*, eine Monographie, in welcher Scha'rânî zusammenstellte, was er an wissenschaftlichen und geheimnissvollen Aussprüchen von seinem Meister 'All al-Chawwâs gehört hatte. S. ebenda S. 1.

22. *الكبريت الاحمر في بيان علوم الشيخ الاكبر*, eine Auswahl, die er aus dem vorhin unter 6. erwähnten Auszuge aus Ibn al-'Arabi's Mekkanischen Eröffnungen auf Bitten mehrerer Scheiche in Kahira unter Gesichtspuncten veranstaltete, über welche aus Hâgî Chalfa (IV, S. 383) aus dem Werke selbst das Nähere berichtet.

23. *كتاب الاقتباس في علم انقياس*, dessen Inhalt sich aus dem Titel ergibt.

24. *تنبيه المغترين في القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر*, ein Nothschrei über die Gegenwart angesichts der vergangenen bessern Zeiten. Er zeigt hier, wie die Gefährten Muḥammad's, deren Nachfolger und gläubig handelnde Gelehrte ein ganz anderes Lebensbild bieten und Zeichen einer Religiosität hinterlassen hätten, von denen jetzt wenig mehr zu erblicken sei.

Am Schluss dieser Aufzählung bemerkt Scha'rânî, dass er auch noch Anderes geschrieben, das hier Erwähnte aber eine grössere Verbreitung in den Ländern des westlichen Afrika wie unter den Arabern *والعرب* und den *أفلاذ التكرور* gefunden habe.

Bemerkungen zu Ganbari's „entdeckten Geheimnissen“ n. a.

Von

Prof. Fleischer.

Herrn Professor de Goeje's höchst dankenswerther Aufsatz über das uns zuerst durch Herrn Dr. Steinschneider näher bekannt gewordene wunderliche Buch, Bd. XX S. 485 ff., veranlasst mich zu einigen Bemerkungen.

Dr. Steinschneider nennt nicht, wie S. 486 Z. 22 u. 23 angegeben ist, Ganbari's jambisches Gedicht über die Geomantie, „einen Vers über die Punktirkunst“, sondern unterscheidet Bd. XIX S. 571 vorl. n. l. Z. den von Ganbari aus jenem

Gedichte angeführten Vers ausdrücklich von dem Gedichte selbst. Wenn Prof. de Goeje weiterhin dem Ausdruck „Punktirkunst“ für علم الرمز die wörtliche Uebersetzung „Sandkunst“ entgegenstellt (S. 498 Z. 17, 21 u. 22), so sind Sprachgebrauch und Verständlichkeit entschieden auf Dr. Steinschneiders Seite: s. Catal. libb. mss. Bibl. Senat. Lips. S. 394 Col. 1 u. 2, S. 424 Col. 1 Z. 17 ff.

S. 489 Z. 17 ist die Lücke im Verse wohl durch فَنُظِّمَتْ auszufüllen, wozu تَمْظِيْمًا den Inf. absol. bildet: „seine Schriftblätter (d. h. die Blätter, auf welchen die ihm zu Theil gewordene Offenbarung aufgezeichnet ist) enthalten die Aussprüche Gottes gleich Perlen an einander gereiht.“

Gegen die S. 490 Z. 1—5 ausgesprochene Meinung, die Bedeutung von نواميس, Geheimkünste, lasse sich nur daraus erklären, dass نواميس افلاطون, Plato's Schrift über die Gesetze, wegen des vielen Bildlichen und Räthselhaften in ihr gleichbedeutend geworden sei mit „Räthelsprachen-Plato's“, erlaube ich mir auf das zu verweisen, was Bd. XII S. 701 u. 702 Anm. 3 von der Zwitternatur und der doppelten Bedeutungsreihe des protusartigen Wortes ناموس gesagt ist. Das Gankler- und Gannerwort ناموس, „läst, mit der man insgeheim und hinterrücks operirt“, kommt nicht von νόμος, sondern vom nicht arabischen Verbalstamme نَمَسَ, geheimhalten, her. Für نَمَسَ S. 491 Anm. 1 Z. 7 schlage ich نثر vor, wörtlich: „als der hinsichtlich seiner aufgeregte Staub viel geworden“ d. h. die Aufregung in Betreff seiner auf einen hohen Grad gestiegen war.

أَحَدَرَف S. 495 Z. 10 ist in freierer Weise als Elativus von مَحَارِف S. 494 Z. 5 v. u. gebraucht, also nicht „der grösste Betrüger“, sondern = اشدَّ الغيابة oder اشدَّ الحمالة, der grösste Dummkopf; s. Rosen, Elementa persica S. 49, wo dasselbe Geschichtchen in anderer Fassung erzählt ist mit dem Stichworte احمق.

Die Textentstellung S. 500 Anm. 1 Z. 4 v. u. beschränkt sich wahrscheinlich auf den Wegfall von في الباطن zwischen و والنواميس. Durch Wiederherstellung dieser beiden Worte wird das zweite Glied des Gegensatzes, in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Ankündigung Z. 5 v. u., vervollständigt und Logik und Sprachgebrauch zufrieden gestellt. Die verderbte Stelle aus Hariri S. 501 Z. 4 v. u. lautet bei diesem selbst, 1. Ausg. S. 303 u. 304:

تَرْكُهُ مَنْزِلَةَ الْقَضِيلِ، وَسَدَلَتْ الْكَلْبُ عَلَى تَحَارِي اللَّيْلِ،

نَعْرُوا (d. h. نَعْرُوا) S. 506 Z. 23 ist eine hier allerdings auffällige magrebinische Vulgarform für نَعْر; s. Bd. XVIII S. 339 Z. 6—5 v. a.

نَحْيَتِه S. 507 Z. 1 verwandle man in نَحْيَتِه (Inf. von نَحَى, später نَحَى) und الرَحْمَة S. 507 Z. 7 in الرَحْمَة. Letzteres Wort ist das arabisirte pers. رَحْمَة, von رَحْم Schlag, daher ursprünglich überhaupt Schlägel, Werkzeug zum Schlagen; dann wie πλάκτρον von πλάσσειν besonders Stäbchen zum Schlagen eines Saiteninstrumente oder Bogen zum Streichen desselben; hier Zauberstäbchen, baguette.

Diese Bemerkungen, für die ich vor Allen die Zustimmung Herrn Prof. de Goeje's selbst zu erlangen hoffe, mag sich ein Bedenken anschließen gegen das von Herrn Prof. Dozy Bd. XX S. 621 über سَرَى النِّبَى in Müller's Beiträgen zur Geschichte der westlichen Araber, S. 1. Z., ausgesprochene Verdammungsurtheil. Die „Nachreise des Schmidtes“ war bei den Arabern sprichwörtlich, und wenn sie auch bei Maidānī, Arabb. provv. I S. 60 Nr. 155, scheinbar mit einer andern Bedeutungswendung vorkommt als an der bemerkten Stelle, so fragt es sich doch, ob nicht auch die letztere den Sinn zulässt, dass die Reise des Schriftstellers nach 'Irāk, wie jene sprichwörtliche des Schmidtes, zwar zeitig beschlossen und angekündigt, aber durch diese und jene Zwischenfälle verzögert und aufgehalten worden sei.

Schliesslich noch ein Beitrag zu dem mehrmals, zuletzt Bd. XX S. 611 u. 612 besprochenen arabischen Reim-ā. Dass der im Muḥaṣṣal S. 193 drittl. Z. angeführte Vers:

نَعْرَكَ مَا آتَرَى وَإِنْ كُنْتُ دَارِيَا بِسَبْعِ رَمْتَيْنِ الْجَمْرَ أَمْ بِشَمَانِ

in dieser Form nicht ist, erhellt aus den in Abulhakā's Commentar (Ms. Ref. 72, S. 619 Z. 13—15) dazu angeführten vorhergehenden Versen aus der betreffenden Kaside des Umar bin Abī Rabī'ah mit dem Reime ٓانِ. Nichtsdestoweniger hat die Balaker Aus-

gabe der Alfiah vom J. d. H. 1259, S. 19 vorl. Z., und danach die Dieterici'sche S. 208 Z. 4 denselben Vers mit بِشَمَانِيَا am Ende, auf دَارِيَا reimend, was in Verbindung mit dem früher darüber Beigebrachten wenigstens soviel beweist, dass man später kein Bedenken trug, dem Reime sogar in angeblich mustergiltigen Versen dieses Opfer zu bringen. Auch Freitag, Darst. d. arab. Verskunst, S. 506 Z. 8, hat schon ein unzweifelhaftes Beispiel von diesem Reim-ā.

Note zu den „Bemerkungen“ Bd. XX, 446.

Von

Kirchenrath Dr. Hitzig.

In Form einer Frage sprach ich (s. Bd. XX, S. VII.) die Meinung aus, dass gewisse in den Aramaismus aufgenommene Wörter aus unbekannter Sprache von Ureinwohnern Syriens herstammen. Wenn nun Hr. Dr. Perles die angeführten Beispiele ihres Ortes einzuweisen versucht, so sei es mir zu sagen gestattet, wie weit seine „Beantwortung“ mir genügt hat.

Betreffend das erste Wort, bin ich nicht im Falle, zwischen den Lesarten ܡܚܒܝܢ und ܡܚܒܝܢ (Machabin) und für die erstere zu entscheiden, bekenne mich vielmehr für die beigebrachte zweite. Hrn. Perles zum Danke verpflichtet. Weniger will mir einleuchten, dass ܡܚܒܝܢ das lateinische *virus* sei, in welchem ja schliessend das *s* nur dem Casus, nicht dem Nomin. eignet. Ich bezweifle sehr, dass demselben sich noch, wie in ܡܚܒܝܢ geschieht, der Art. anfügen könnte. $\text{ܡܚܒܝܢ} = \text{τόπος}$ beweist nicht, denn hier wie in ܡܚܒܝܢ

(ܡܚܒܝܢ) und ܡܚܒܝܢ dient ܡܚ , um eine zusammengesetzte Sylbe zu schaffen. — ܡܚܒܝܢ ferner soll nach Perles nicht Russ, sondern als $= \chiρῶμα$ Farbe im Allgemeinen, nicht bloss schwarze bedeuten: — ich wünschte, es wären Beweise beigebracht. Jer. 8, 21. 14, 2. wird ܡܚܒܝܢ mit ܡܚܒܝܢ ܡܚܒܝܢ (ܡܚܒܝܢ) übersetzt: soll das heissen: mein (ihr) Antlitz ist mit Farbe bedeckt, schwarz wie ein Topf?

Die Combination von gushpanqa mit ܡܚܒܝܢ überlasse ich ihrem Schicksal, und erlaube mir schliesslich nur daran zu erinnern, dass die vier Vocabeln beispielsweise angeführt wurden und keineswegs die einzigen ihrer Klasse sind. Wohin thut Hr. Perles die Wörter ܡܚܒܝܢ (Becher), ܡܚܒܝܢ (Schritt), ܡܚܒܝܢ (Bette), ܡܚܒܝܢ Zahn, ܡܚܒܝܢ (Fürst) und so viele andere?

Zur Topographie des alten Jerusalem. I.

Von

Dr. F. Hitzig.

Wir wissen, wo ungefähr das „Wasserthor“ zu suchen ist. Bisweilen wird die Bestimmung im Osten hinzugefügt (Neh. 12, 37. 3, 26.); wer vom Siloabteiche zum Tempel künstigt, kam daran vorbei (Sukka 4, 2.); und kraft Neh. 3, 28. 32. folgten von ihm aus nordwärts das Ross- und das Schaffthor. Das Wasserthor war

im Osten das südlichste, stand gegenüber einem ähnlich benannten westlichen, dem Quellthore, und wird wohl eben desshalb an den angeführten Stellen markirt als östliches.

Hervor geht nun ferner aus Hi. 29, 7. 2 Sam. 21, 12., dass, was man den צִיָּטָה (Freiplatz) einer Stadt nannte, ausserhalb des Thores gelacht werden muss; wirklich befindet sich Neh. 8, 1. ein solcher vor (צִיָּטָה) dem Wasserthor. An letztere Stelle nun knüpfen wir an. Ihr entspricht 1 Esdr. 9, 38., woselbst die bezüglichen Worte ἐπὶ τὸ ἀνέχωρον τὸ (für τοῦ) πρὸς ἀνατολὰς τοῦ ἱεροῦ πελώριος zu schreiben sind. Das Wasserthor, kann nicht auch das heilige Thor heissen, ja selbst keines der Tempelthore so vor den andern vorzugsweise; aber auch Y. 41. (= Neh. 8, 3., wo צִיָּטָה וְצִיָּטָה statt צִיָּטָה verschrieben ist, heisst es: ἐν τῷ πρὸ τοῦ ἱεροῦ πελώριος ἀνέχωρῳ. Hier bietet nun Hülfe 1 Esdr. 9, 46., wo statt צִיָּטָה צֶמֶח Esr. 9, 1. umständlicher εἰς τὸ ἀνέχωρον τὸ πρὸ τοῦ (so anstatt τοῦ πρώτου!) πελώριος τοῦ πρὸς τῇ ἀνατολῇ geschrieben steht. Also am Platze von ἱεροῦ (צֶמֶח) vielmehr πρὸς τῇ ἀνατολῇ d. i. צֶמֶח. Allein so sagt man nicht; für Ostthor prägte der Sprachgebrauch צֶמֶח וְצֶמֶח aus (Neh. 8, 29.). Eben desshalb meinte der Uebersetzer 1 Esdr. 9, 38. 41 vielmehr צֶמֶח zu sein; צֶמֶח aber, in dieser Verbindung unbrauchbar, da die Stadt ausser dem Wasserthor noch mehrere Ostthore hatte, ist verdorben aus צֶמֶח.

Somit wäre der Freiplatz des Wasserthores vor dem Unverstand eines Abschreibers und eines Uebersetzers gerettet; und nun bietet uns Neh. 8, 16. noch einen zweiten צִיָּטָה des Thores Ephraims. Hier lasse ich einen jungen Freund reden, Hn. Vikar Kneucker von Kirchheim bei Heidelberg, der die Aussage geprüft und das betreffende Resultat gefunden hat.

„Der Vers handelt von dem Laubhüttenfeste der Juden im 7. Monate des Jahres 457., und lautet: — und sie machten sich Hütten, Jeder auf seinem Dach und in ihren Höfen und in den Höfen des Gotteshauses: auf dem Freiplatze des Wasserthores und auf demjenigen des Thores Ephraims. Die erste Vershälfte ist klar, desto auffallender die zweite. Warum nur an diesen böhlen Thoren, und warum gerade an diesen? Warum nicht auch z. B. am Thalthor, das doch ebenfalls eine Hauptpforte war? Die LXX weichen hier sehr stark vom hebr. Texte ab, sie schreiben: καὶ ἐν πλατείᾳ τῆς πόλεως καὶ ὡς πύλας Ἐφραὶμ. Indess dieser Text hängt in sich nicht zusammen, und ist in seiner zweiten Hälfte, die zum Ziele den Ausgangspunkt vermissen lässt, sinnlos, so sehr dass es dem Uebersetzer auffallen musste und er gewiss an Abhilfe gesonnen haben würde, wenn ihm die Worte nicht im Grundtexte deutlich vorgelegen hätten. Hier bieten also LXX sicherlich den alten Text. Aber dann ist ebenso bestimmt ihre erste Hälfte unrichtig, eben weil richtig die zweite; und wie kann man von Freiplätzen im Plural,

d. i. Strassen der Stadt reden bei dem damaligen Zustande Jerusalems, das noch verwüstet lag, bis zur Ankunft Nehemia's (Neh. 2, 3. 5. 17.)? Unser hebr. Text ברחוב ברוחב gewährt einen erträglicheren Sinn. Von vorne herein aber verlangt וְיָדוּ שָׂרֵי אֲסָרִים ein Correlat, und τῆς πόλεως der LXX, aber dergleichen auch שֶׁר הָעִיר unsere hebr. Textes eine Verwerthung. Da nun שֶׁר הָעִיר zugleich eine πλατεία τῆς πόλεως ist, und diese weiteren Begriffes auch den וְיָדוּ שָׂרֵי אֲסָרִים mit umfassen kann, so sind wir damit in den Osten ausserhalb der Altstadt gewiesen. Hier aber findet sich wirklich eine πλατεία τῆς πόλεως: die πλατεία τὴ καὶ βαθὴα, welche sich im Osten vom Ephraimthore um die Unterstadt herum und als enge Schlucht zwischen Zion und Ophel hin zum Wasserthor und hinab zum Thale Josaphats zieht. Wenn nun die Laubhütten der Juden sich dieses Thal entlang bis zum Ephraimthor erstreckten, so haben sie wahrscheinlich — wie es auch natürlich erscheint — bei dem Wasserthor begonnen; und die ursprüngliche Textgestalt war ohne Zweifel folgende:

“וּבְרָחוֹב הָעִיר שֶׁשֶׁר הָעִיר וְיָדוּ שָׂרֵי אֲסָרִים: —

Nachträgliche Bemerkungen zu Bd. XX dieser Zeitschr.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

S. 156. habe ich zu צוֹרֵחַ ein Fragezeichen gesetzt, allein mit Unrecht. Die Samaritaner haben, wie mir Hr. Dr. Derenburg bemerkt, צוֹרֵחַ, nach Jakut Avars, bei Farchi in Kaffhor wa-Ferach t. 47 b צוֹרֵחַ, für die Grabstätte der alten Priester gehalten, wie sich in Liber Jesuae und in den Annalen des Abulfath findet. Ich verweise jetzt auch noch auf Heldenheim's Vierteljahrsschrift Bd. I S. 122, Bd. II S. 216 und Ann. 4.

S. 157 ff. Die Ungunst, welche Juda bei den Samaritanern trifft, geht auch, doch abgeschwächt, auf Benjamin über. Dieser Stamm war ja neben Juda ein Grundbestandtheil des jüdischen Reiches und gleichfalls bei der Herstellung des zweiten jerusalimischen Tempels theilhaftig. Juda gab, als der überwiegende Theil, dem Staate den Namen, und so trat Benjamin weniger hervor; das ihm ertheilte Lob brauchte daher nicht so ängstlich in das gerade Gegentheil umgedeutet zu werden, doch fand es immerhin eine Beschränkung. Weniger zeigt sich das im Segen Jakobs. Dort (1 Mos. 49, 27) setzt der Samaritaner כִּי für כִּי; bei einem Worte, das in dem dort gebrauchten Sinne „Beute“ selten und poetisch ist, für den Samar. aber ein Hapaxlegomenon war, mag ihn leicht der Unterschied in der Auffassung zu der Aenderung ver-

anlasst haben. Der Strich, den ferner der Sam. über יאכל setzt, deutet offenbar darauf hin, dass das Wort nicht in der gewöhnlichen Bedeutung „essen“ zu nehmen ist, sondern in der mehr figurlichen: die Haut abziehen oder ähnlich (vgl. diese Zeitschr. B. XVI S. 718 ff.). Der aramäische Samaritaner übersetzt die Stelle mit כסר, also יאכל „er vertilgt“, כסר hat er nicht verstanden und gibt es, wie er das unzählige Male mit einem unverständenen כסר thut, mit כסר „bis“ wieder, denn er das Suffix der ersten Person anzufügen dennoch kein Bedenken trägt. Abu-Said jedoch mit بغير الحلي, er plündert den Schmelk. Ob darin eine Absicht liegt, Benjamin als den widerrechtlich einen Vorzug sich Anmassenden darzustellen, will ich nicht entscheiden. — Weit entschiedener stellt sich die Absicht, das Lob Benjamin zu verkümmern, heraus in der Deutung, welche den von ihm im Segen Mosi (5 Mos. 33, 12) gebrauchten Worten gegeben wird. Aus יד יד macht der Sam. יד יד, das erste יד lässt er ganz zurück, so dass B. nicht ein Liebling Gottes genannt wird, der bei Gott (oder: bei dem Gott) sicher wohnt, sondern es heisst: die Hand (oder die Macht, قوة) Gottes ruht sicher. Selbst חסד ist den Uebersetzern nicht ein Schützen oder Bedecken, sondern ein blosses Schweben ירדף. Hier ist die Absicht offenbar, die Beziehung auf Jerusalem, welches innerhalb des benjaminitischen Gebietes lag, als heilige Gottesstätte zu verwischen.

S. 159 und 161. Interessant ist, dass derselbe Vorwurf, welchen die Samaritaner gegen die Juden erheben, von den Kariern gegen die Rabbiniten wiederholt wird. So sagt von ihnen Salmon ben Jerochem (bei Neubauer: Aus der Petersburger Bibliothek Note IX S. 111):

יטא תרכוא נבי אלא יקאלוא פיה כעני כוכ טסא יסול שדחא

S. 523 Z. 10 lesen wir: schauet auf den Weg יסל ויסל ויסל und kommen und drängen euch, vor ihnen euch zu entfernen. Diese syrischen Worte übersetzt Hr. Dr. P. Zingerle auf S. 526 „wie Andere darauf fortgetrieben werden“. Allein יסל ist hier nach der Bedeutung von כריר oder כריר in Mischnah und Gemara, auch Thargumim zu nehmen: gedrängt, d. h. beschäftigt, eilig (vgl. in Kürze J. Levy's chald. Wörterbuch Bd. I S. 318 f.), also: es sind auf ihm bereits Andere beschäftigt.

S. 550 f. und 556 f. Die Frage, ob ein im Mutterleibe gefundenes junges Thier auch später, wenn es völlig herangewachsen ist, opferfähig ist, macht nicht blos den Samaritanern Bedenken, sondern sie wurde auch von der pharisäischen Halacha verneint entschieden. Der consequente spätere Pharisäismus versuchte zwar auch gegen diese Entscheidung Widerspruch zu erheben; allein während er bei dem gewöhnlichen Schlachtvieh seine Behauptung

so weit zur Geltung brachte, dass man für das im Mutterleibe gefundene Thier gar kein besonderes Schlachten für nöthig hielt, sondern durch das mit der Mutter vorgenommene Schlachten das Junge als ein an ihr haftendes Glied auch für zum Genusse tauglich erklärte; drang er bei dem Opferthiere mit seiner Theorie nicht durch. Aus den Bibelworten nämlich, dass das Junge sieben Tage sei *חתם אמו* „unter seiner Mutter“ und erst vom achten Tage an zum Opfer tauglich sei (3 Mos. 22, 26), wird in Sifra die Bestimmung abgeleitet, dass das Junge zu irgend einer Zeit eine Mutter um sich gehabt, *פרס לחיט*, ausgeschlossen von der Tauglichkeit zum Opfer sei das (von Geburt an) verwaiste Thier. Was das sagen will, erklärt die Mischnah Bechoroth 9, 1: *אין אמו כל שחתה אמו אינו שוחטה* „verwaist heisst ein solches Thier, das (zur Geburt kam, als) seine Mutter starb oder geschlachtet wurde“¹⁾, d. h. eben ein im Leibe der verendenden Mutter aufgefundenes lebendes Junges. Die Halacha erklärt ein solches also als untauglich zum Opfer. Der spätere Pharisäismus will diese priesterliche Bestimmung mildern; Josua will, dass wenn das Kind zur Welt gekommen, so lange noch die Mutter unzerstückt, die Haut noch nicht abgezogen ist, es wohl zum Opfer tauglich sei, es nicht in dem Sinne als geborene Waise betrachtet werde: *אפילו נשחטה אמו והשחיה קיים אין זה ירוס*. Dieselbe Bestimmung wird auf das Verzehnten des Viehes (3 Mos. 27, 32) übertragen; auch da soll das Verwaiste (und das noch nicht acht Tage alte wie das zur Seite herangekommen auf unnatürliche Weise geborene Vieh) nicht mitgezählt werden. Dagegen soll nun Josua nach einer Ansicht in der Baraitha das, alle diese Thiere wohl mitgezählt wissen wollen. — Die Streitfrage blieb für Opfer, die nicht mehr Statt fanden, auf dem Gebiete der Theorie; für den profanen Fleischgenuss wurde das „verwaiste“ Thier von dem späteren Pharisäismus durchaus als blosses Glied der Mutter betrachtet. Die Samaritaner jedoch halten wie Sadducäer und Karäer an der alten priesterlichen Halachah fest, so dass das „Verwaiste“ zum Opfer untauglich, zum gewöhnlichen Genusse jedenfalls des besondern Schlachtens bedarf.

Frankfurt a. M. 28. Jan. 1867.

¹⁾ Dasselbe sagt, nur in etwas unpassendem Ausdrucke, die Lesart der Gemara 57a. in der Mischnah: *כל שחתה אמו ושחטה ואחז ירוס*, „wenn die Mutter gestorben und (d. h. oder) geschlachtet worden und nachher geboren hat“.

Sibawaih's arabische Grammatik.

Von

Prof. Fleischer.

„Seit Jahren wünsche ich kein Buch mehr herausgegeben zu sehen als Sibawaih's Kitāb, dieses Grundwerk aller späteren systematischen Darstellungen der arabischen Grammatik“. So schrieb mir Prof. Noldeke im April 1866 auf die Nachricht, dass Herr *Hartwig Derenbourg*, ein Sohn des rühmlich bekannten Orientalisten Joseph Derenbourg in Paris, die Studien über das genannte Werk, die er schon daheim nach der von de Sacy in der *Anthologie grammaticale* beschriebenen und benutzten Handschrift der kaiserlichen Bibliothek begonnen, in Leipzig nach der Handschrift Nr. 493 des asiatischen Museums der St.-Petersburger Akademie fortsetze, in der Hoffnung, dereinst eine kritische Ausgabe des „Buches“ veranstalten zu können. Mit den angeführten Worten hat Prof. Noldeke gewiss den Wunsch jedes Fachgelehrten ausgesprochen; denn nach *Flügel's* bahnbrechender Geschichte der grammatischen Schulen der Araber bedürfen wir vor Allem der unmittelbaren Einsicht in die Werke der ältesten arabischen Grammatiker, als Vorbedingung einer innern Geschichte der arabischen Grammatik selbst und einer sichern Erkenntniß der Gründe vieler materieller und formeller Eigenthümlichkeiten in der Behandlung dieser Wissenschaft, wie sie uns in späteren Werken vorliegt. Allerdings kann eine so umfangreiche und schwierige Arbeit wie die von Herrn Derenbourg unternommene nur langsam vorwärts schreiten, um so mehr da derselbe gegenwärtig in Paris als Mitarbeiter für die Katalogirung der morgenländischen Handschriften der kaiserlichen Bibliothek und als Lehrer des Syrischen und Arabischen angestellt ist; aber dies verhindert ihn nicht, zunächst die Vergleichung der Pariser und der ihm nach Paris gefolgten Petersburger Handschrift zu vollenden und sich durch das Studium verwandter Werke, wie des im *Journal asiatique* Aug.-Sept. 1866 S. 259 ff. sachkundig von ihm besprochenen Wright'schen Kāmil, zur Höhe seiner Aufgabe zu erheben. Ich wünsche ihm dazu Kraft, Ausdauer und Glück, — Glück besonders im Sinne freundschaftlicher Förderung seines Unternehmens durch ältere Fachgenossen, die in der Lage sind, ihm, sei aus der Nähe, sei es aus der Ferne, mit Rath und That beizustehen. Jeder solcher Unterstützung ist von seiner Seite — ich spreche dies in Herrn Derenbourg's eigenem Namen aus — die dankbarste Annahme, seiner Zeit öffentliche Anerkennung und, wo nur immer möglich, Erwidern durch Gegendienste gesichert. Seine Adresse ist: Paris, Rue du Marais St. Martin, 46.

**Aus einem Briefe des Geb. Hofrath Dr. Stöckel
an den Herausgeber.**

Jena, d. 28. Dec. 1866.

Bei Ihnen und gewiss noch vielen anderen unserer Fachgenossen darf ich ein lebhaftes Interesse an dem Schicksale der orientalischen Münzsammlung des verstorbenen Staatsrathes Soret in Genf voraussetzen. Ist sie doch durch die grosse Zahl der in ihr bewahrten muhammedanischen Prägen, vorzüglich aber durch die Menge der Inedita oder auch Unica und durch die ausserordentliche Mannichfaltigkeit der Dynastien in ihrer Art fast einzig; jedenfalls hat noch nie ein Privatmann einen gleichen wissenschaftlichen Schatz von muhammedanischen Münzen besessen. Bald nach der Nachricht von dem Tode des trefflichen Mannes, der so eifrig an dem Ausbaue der oriental. Numismatik mitgearbeitet hat, hat sich vielleicht bei Ihnen ebenso wie bei mir eine Besorgniss wegen der Zukunft dieses Cabinets geregt. Musste man doch befürchten, dasselbe werde ebenso wie die meisten anderen, welche im Privatbesitze gewesen, nach dem Tode seines Sammlers zer schlagen und in alle Welt wieder zerstreut werden. Denn es war wenig wahrscheinlich, dass man an den Stellen, wo bereits reiche Museen vorhanden waren, geneigt seyn werde, auf die Gefahr hin, eine Anzahl von Doubletten mit zu erhalten, die Sammlung im Ganzen und in ihrer geschlossenen Einheit zu erwerben. Wie aber die wenigen orientalischen Münzmuseen über die weit von einander entlegenen Länder Europas vertheilt sind, so würden was Soret's Sammlung an Merkwürdigkeiten enthielt, diese auch niemals wieder an einem Punkte zu überschauen gewesen seyn. Manches wäre davon auch in die Hände eines einzelnen Liebhabers gelangt, und später verschwunden, ganz aus dem wissenschaftlichen Gesichtskreis gekommen und endlich verloren gegangen. Ein solcher Verlust wird aber von denen um so höher angeschlagen werden, die wissen, wie selten jetzt schon im Oriente selbst alte geschichtlich bedeutende Münzdenkmäler aufgefunden werden und wie der Vorrath mehr und mehr sich erschöpft hat.

Unter solchen Umständen werden Sie die Nachricht gewiss mit freudiger Theilnahme empfangen, dass das Grossherzogliche Haus von Sachsen-Weimar die ganze Sammlung mit der zugehörigen numismatischen Bibliothek angekauft und dem Jenaischen Cabinet hinzugefügt hat. Ein ächt fürstlicher Act, durch welchen für alle Zukunft die Erhaltung und wissenschaftliche Nutzbarkeit dieser Alterthumsdenkmäler gesichert ist. Auch das darf man wohl als ein besonderes Glück betrachten, dass sie nicht an einen der entlegenen Grenzpunkte europäischer Bildung entführt worden sind, sondern gerade an dieser Stelle, im Herzen Deutschlands für Jeden, welcher Interesse daran hat, leichter erreichbar deponirt sind.

Ich füge diesem an Sie und Alle, welche Besitzer derartiger Münzen sind, die Mittheilung hinzu, dass ich gern bereit und ermächtigt bin, entbehrliche Doubletten des hiesigen Jemischen Cabinets gegen andere muhammedanische Stücke zu vertauschen, wenn solche zur Ausfüllung von Lücken bei uns dienen können, und es wird mir erwünscht seyn, Gelegenheiten zu solchen Tauschen zu ergreifen.

Aus Briefen Prof. M. A. Levy's an Prof. Fleischer.

Breslau d. 9. Febr. 1866.

— Mit den Ansichten in dem Aufsatz Blau's über die Inschrift von Ipsambul (Ztschr. d. D. M. G. XIX S. 522 ff.) bin ich fast durchweg in Widerspruch; dankbar aber muss man ihm für die bessere Copie von Lepsius sein, obgleich diese nicht der Art ist, dass man nun die Inschrift leicht verstehen könnte. Sicher ist in n und e der Anfang zu lesen: *נכרן בן*, nicht, wie Blau hat (S. 533): *נכר סנן בן*; dadurch fällt schon eine der Hauptstützen für die Bedeutung *נכר* „opfern“ (vgl. zu *נכרן* das *נכרן* Carth. 9, 1, aus dem es verkürzt ist, wie *נכרן* (Phön. Studien III, 73, ur. 14) neben *נכרן*). Nicht minder ist die Bedeutung „verfertigen“, die Blau a. a. O. S. 535 dem *נכר* vindiciren will, abzuleiten; an allen den angeführten Stellen hat es sicher die Bedeutung „Knecht“, wie ich das an einem andern Orte weiter ausführen werde. Mit Entschiedenheit muss ich aber gegen „das bekannte Symbol, welches auf cyprischen Münzen so häufig vorkommt (vgl. Laynes, Inscr. et Numism. Cypristes p. 32 — 37)“ (a. a. O. S. 535 unten) protestiren; auf dem Siegel steht deutlich ein Koph, und bei Laynes an der von Blau angeführten Stelle findet sich gar nichts was diesem Zeichen ähnlich wäre.

Breslau d. 1. März 1867.

— Gestatten Sie mir Ihre Aufmerksamkeit auf einige Erscheinungen in der phönizischen Monumentalliteratur zu lenken und einige Bemerkungen daran zu knüpfen.

Leider ist die Zahl der aufgefundenen Monumente mit phönizischer Schrift, seitdem ich mein letztes Heft phönizischer Studien (das dritte) veröffentlicht habe, eine sehr geringe. In den Sitzungsberichten der bayerischen Academie¹⁾ hat Haneberg zwei neue Inschriften aus Nordafrika bekannt gemacht. Sie gehören zu den bekannten Votivtafeln, der Tanith und dem Baal-hamman geweiht. Da wir durch sehr zahlreiche Inschriften dieser Art den ganzen Gang

1) 1864. II, 4 und Heft 8: 299 ff.

einer solchen Votivtafel kennen, so haben die neu aufgefundenen auch in der Regel nur durch etwaige neue Eigenschaften einiges Interesse. Das ist nun in der That der Fall bei der einen genannten; die andere ist ganz verstümmelt. Hier wird der Weihende genannt ככס und der Vater ירסך. Ich halte diesen letztern für verkehrt aus ירסכן (s. mein phön. Wörterbuch s. v.). Herr Haneberg liest unrichtig פיסן.

Auch die im vorigen Jahre im Journal asiatique¹⁾ von Herrn Zotenberg mitgetheilte Inschrift aus Constantine gehört zu derselben Gattung Votivtafeln. Sie ist zu lesen:

נאדן לכעל אטן²⁾ נר אב
נר חטן³⁾ בן בדעסחרת
[ב]ן עדעלכרת שמש קלא
ברכא

Der Schrift nach gehört diese Inschrift schon zu den sogenannten neuphönizischen, oder steht doch bereits an der Grenze derselben. Etwas älter möchte eine andere von demselben Gelehrten in der Revue archéologique (Nouvelle série XIII, 1866, p. 111) veröffentlichte Inschrift sein, welche in den Ruinen von Carthago gefunden worden ist. Sie ist leider von da an, wo der Name des Weihenden erwartet wird, ganz verstümmelt und ich zweifle ob wir aus den Spuren der Buchstaben ובראדן herausbringen können; was am Ende des Wortes als דן gelesen wird, ist sicherlich רל. Beachtenswerth ist die Erklärung von פנכעל „compagne de Baal. Non seulement cette acception répond parfaitement au sens primitif du mot פן (facies, côté), mais l'idée qu'il renferme est d'accord avec la mythologie phénicienne, et le culte des peuples sémitiques en général et de Carthage en particulier.“

Ueber Erscheinungen auf dem Gebiete der phönizischen Münzkunde ein anderes Mal!

Aus einem Briefe Hrn. A. Harkavy's, Candidaten d. morgenländischen Sprachen,

an Prof. Fleischer.

St. Petersburg 10/22. Januar 1867.

— Soeben erhalte ich das IV. Heft des XX. Bandes dieser Zeitschrift. Beim Lesen des gediegenen Artikels Hrn. Prof. Dozy's

1) Avril-Mai p. 453.

2) = חטן; es findet sich dafür auch חטן. Jedoch darf man nicht mit Herrn Zotenberg חטן lesen.

3) Wir haben diesen Namen schon einmal auf der nordfinischen trifungule gefunden, s. diese Zeitschr. XVIII, 53. Herr Z. liest mit Unrecht חטן. Das Ende liest derselbe קלה:ביר, wohl blosser Druckfehler.

S. 595 ff. fiel mir auf, dass S. 606 die Nachricht des Bajān (II, p. 117) وفي سنة ٢٢٢ (952/3) قدمت رجل قولوا ملك الصقالية على الناصر auf Otto I von Deutschland bezogen und dies in der Anmerkung dadurch erklärt wird, dass قولوا statt قولوا gelesen werden dürfte. — „Sklavonier“, sagt Hr. Prof. Dozy, „werden die Deutschen auch sonst genannt“. Ich habe aber einen triftigen Beweis dafür, dass an besagter Stelle nicht von einer Deutschen, sondern von einer slawischen Gesandtschaft die Rede ist, nämlich die Aussage eines Augenzeugen, der beim Empfange aller Gesandtschaften an Abdarruhmān III eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Der jüdische Arzt und Diplomat Abū Jūsuf Haadai Ibu-Schaprūt, oder, wie er bei Osalbi'a (De Sacy's 'Abd-allah, p. 556) und im Bajān (ebendas. p. 117.) heisst, Ibu-Schaprūt, berichtet dem König der Chazaren unter Anderem Folgendes:

ويذكر הארץ בשמם את גדולתם ואת חקם יבואו בי לי יחזק
פניו בטובתו ובחסדותו וישם מלך אשכנזי ומלך הנבלים שיהם אל
עקאלם ומלך קסטנטיניה וכלבים אחרים וכל ידי חמאה נותנים
וכל ידי חמאה נותנים

d. h. „Die Könige der Erde, da sie von seiner ('Abdarruhmān's III) Grösse und Macht gehört haben, senden ihm Geschenke und begrüßen ihn mit Gaben und Kostbarkeiten. Unter ihnen ist der König von Aschkenas [so liess im Mittelalter und heisst noch jetzt Deutschland bei den Juden], der König der Gebalim, das sind al-Sakālib (slawische Bergbewohner, höchst wahrscheinlich die Chörwaten an der Küste von Dalmatien), der König von Konstantinla und noch andere; durch meine Hand kommen Ihre Geschenke und gehen zurück ihre Vergeltungen (die Gegengeschenke)“.

Somit ist auch die von Prof. Dozy weiter (S. 608) angeführte Stelle aus Ibu-Chaldūn und Maḡkari, wo es ausdrücklich heisst: „Nachher kam ein Gesandter vom König der Sclavonier und ein anderer Gesandter vom König der Alemanen“, nicht, wie Prof. Dozy glaubt, „ein Irrthum Ibu-Chaldūn's, der aus einem Gesandten zwei machte“, sondern vollkommen historisch begründet, obwohl in Betreff des Namens Otto bei den genannten Schriftstellern Verwirrung statt findet. Uebrigens ist es noch nicht ausgemacht, dass unter قولوا, oder, wie bei Maḡkari دوقوا, Otto zu verstehen sei. Letzteres kann leicht, wie schon Gayangos zur Stelle bemerkt, aus dux entstanden und Ersteres wiederum aus دوقوا verdrängt sein.

Aus einem Briefe Th. Nöldeke's
an den Herausgeber.

Kiel, d. 1. April. 1867.

— „Meine Replik gegen die Angriffe des Herrn A. von Krenmer (Göttinger Gel. Anz. 1867, St. 12.) werden Sie gelesen haben. Es ist mir sehr unangenehm, dass ich gezwungen war, eine sehr principielle Polemik wesentlich durch die Darlegung einer Menge von Minutien zu führen, doch war dies ja nicht zu vermeiden, da die Abwehr sich immer nach der Art des Angriffes richten muss. Der allgemein gültige Satz, dass man auch im Einzelnen genau sein muss, wenn man über grösse Dinge urtheilen will, sollte freilich billiger Weise weder direct, noch indirect mehr bestritten werden. Unbestreitbar ist es allerdings, dass unser Wissen immer Stückwerk bleibt, doch den hohen Ton, mit welchem Herr von Krenmer mir meine eigenen Versehen vorhält, hätte er sich sparen können. Eine seltsame Ironie liegt aber darin, dass der von ihm gegebene Katalog meiner Fehler nur zwei wirkliche Versehen enthält, während er ausserdem nur Missverständnisse, disputable Dinge und — Druckfehler auführt. Letzterer enthält auch meine Replik leider einige. Gestatten Sie mir, Ihnen zwei davon kenntlich zu machen, die mir besonders ärgerlich sind: S. 465, Z. 19 f. l. Arbeiten für Abschriften, S. 451. Z. 31. l. unwichtige für unrichtige.“

Bibliographische Anzeigen.

Bargès, J. J. La Notice sur deux fragments d'un Pentateuque hébreu-samaritain, rapportés de la Pahlavine par M. le Sénateur P. de Sauley. Paris 1865, 21 8. 8.

Vorliegende Schrift, die Frucht einer Perienarbeit, welche der Herr Verfasser auf Anzeigung de Sauley's unternommen hat, ist nur in zweihundert Exemplaren abgezogen. Obwohl sie hienach zunächst für einen engern Kreis bestimmt scheint, ist ihr Inhalt doch von allgemeinem Interesse für Alle, die sich mit samaritanischer Litteratur beschäftigen. Deshalb Referent seinen Dank für die gütige Zusendung am besten zu bewahren glaubt, indem er die deutschen Fachgenossen auf den zum grossen Theil wichtigen Inhalt dieser Schrift aufmerksam macht. Es handelt sich darin von sechs Pergamentblätter, welche de Sauley in Nahalut gekauft und nach seiner Rückkehr dem Hn. Vt. zur Prüfung übergeben hat. Diese „sehrwerthigen Lumpen“, Fragmente einer samaritanischen Pentateuchhandschrift, gehören sämmtlich zum Exodus und vertheilen sich in der Art, dass die beiden ersten Blätter den Abschnitt Ex. 3, 17b—6, 16a enthalten, die vier übrigen hingegen den Text von Ex. 14, 24—20, 18 darbieten. Der Verfasser behandelt, um sich ein näheres, von den bisherigen Untersuchungen über den samaritanischen Pentateuch unabhängiges Urtheil zu erhalten, seinen handschriftlichen Fund als ein unicum, wofür dasselbe in mancher Hinsicht auch gelten darf. Er beginnt die Vergleichung der samaritanischen Recension mit der masoretischen gleichsam von Neuem, als wären die Variantensammlungen von Walton, Hoebigant u. a. w. gar nicht vorhanden. Diese Methode lohnt sich in der That durch Entdeckung einiger Probleme, welche der gelehrten Welt zur Lösung vorgelegt werden. Jedoch das eigentliche Verdienst der Arbeit erkennen wir weniger in den hienach gemachten Vergleichungen der Lesearten 2. 38—70 und Einschiebsel 8. 71—85, wodurch sich an den genannten Stellen des Exodus der samaritanische Text vom masoretischen unterscheidet, als vielmehr in der sorgfältigen paläographischen Untersuchung, welche der Vt. 8. 4—37 seinem Fragment angedeihen lässt.

Die Mehrzahl der vom Vt. mit Fleiss und Sorgfalt notirten Varianten findet sich nach dessen eigenem Bekannten in früheren Sammlungen ähnlicher Art. Somit könnten wir diesen zweiten Haupttheil der Schrift auf sich berufen lassen, böte derselbe nicht Anlass zu einer principiellen Erörterung, die im Interesse der Wahrheit nicht wohl zu umgehen ist. Dass die ehrsüchtige Beschäftigung mit der samaritanischen Religion und Litteratur eine Art von Zensur für die Samaritaner selbst hervorgerufen könne, haben wir bereits bei einem

Manne wie Borgia, welcher die Ueberraste des interessanten Volkes an Ort und Stelle beobachtet und dem Gedächtnisse des verstorbenen Oberpriesters Shalmanah ben Tabnah durch Widmung vorliegender Schrift ein ehrenvolles Denkmal gesetzt hat. Allein die wissenschaftliche Zurückleitung, welche der gelehrte Verfasser im Uebrigen beobachtet, hätte ihn unseres Erachtens bestimmen sollen, der samaritanischen Recension des Pentateuch nicht ein solches Ueberrasse von Auctorität beizumessen, dass sogar der Lesart Deut. 27, 4 (Garzim) der Vorrang vor der massorethischen (Ebal) zugestanden wird. Das Verfassers principiële Vorliebe für den samaritanischen Pentateuch steht in Widerspruch mit der an drei überwiegend meisten Stellen des Fragments wiederholten Bemerkung, dass hier die massorethische Lesart den Vorrang verdiene, und stützt sich auf zweifelhafte Auctoritäten. Die Anerkennung, welche heutigen Tages Niemand dem thätigen Vater des Originals nicht gegen die gerechten Vorwürfe schützen, womit ihn Zeitgenossen und Nachwelt überhäuft haben, Zwar ist die befriedigende Erklärung des Verhältnisses, in welchem die drei Recensionen des Pentateuch zu einander stehen, noch immer ein Problem, wiewohl die wissenschaftliche Forschung so bald nicht zum Abschluss gelangen wird; allein Gesenius, dessen Name in vorliegender Schrift zu meinem Bedauern nicht vorkommt, hat die Priorität des massorethischen Textes doch so weit festgestellt, dass der von Morin und Capelle aufgewachte Glaube an die Ursprünglichkeit des samaritanischen Textes als abgethan für alle Zeiten zu betrachten ist. Die gleichmässige in dogmatischen Voraussetzungen befangene Tendenz des samaritanischen Textes würde sich schon mittelst einer methodischen Klassifikation der vom VI. angemerkten Varianten unschwer beweisen lassen. Wir begnügen uns statt der wichtigsten Beispiele herauszuheben. Nach einer, soviel wir wissen, zuerst S. 40 unserer Schrift angestellten Hochachtung, werden sämtliche Hif-Bildungen von יחנ im samaritanischen Pentateuch, und zwar durchgängig, wie Referent nach Vergleichung aller Stellen in der Londoner Polyglotte hinzufügen kann, ohne den Dehnbuchstaben Jod nach dem zweiten Radical geschrieen. Die Erscheinung ist um so auffälliger, als diese Recension der scriptio defectiva ausserdem den unbedingten Vorrang gibt und sogar nach dem Vav tant, imperf. den Dehnbuchstaben des Hif II restituirt; S. 42. 50. 68. vgl. Gesenius de Pent. Sam. pag. 26. Dass zu jener Erklärung gerade bei יחנ irgend ein syntactischer Grund vorliege, wie der VI. genügt ist anzunehmen, will uns darum nicht als wahrscheinlich bedünken, weil nicht nur im Hebräischen des samaritanischen Pentateuch der Unterschied der kürzeren von der gewöhnlichen Imperfectum gewaltsam eintrittet ist, sondern auch das Arabische der Samaritaner den Jussiv der correction-Schriftsprache (namentlich in heiklen Verben) beinahe völlig eingekleidet hat. Offenbar macht sich hier der Einfluss des Aramäischen geltend, in welchem eine besondere Form für den abhängigen Modus des Imperfecti Blochzeit nicht vorkommt. Wenn nun von dem einzigen Verbum יחנ das Hif II sowohl im Perfectum als Imperfectum ohne Dehnbuchstaben geschrieben wird, so vermögen wir diese vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichende Erscheinung nur daraus zu erklären, dass Gen. 15, 6, woselbst die in Rede stehende Form zum ersten Mal vorkommt, auch der massorethische Text die scriptio defectiva bietet und hiernach wohl alle übrigen Stellen der samaritani-

schen Recension erwehlet sind. Obgleich in dieser Stelle in dogmatischer Hinsicht wenig genug, um für die folgenden mangelhaft sein zu können. Ist diese Erklärung richtig, so liefert sie einen neuen Beweis für die Integrität des samaritanischen Textes. — Ehe wir unsere Betrachtung dem ersten Theil der Arbeit zuwenden, sei es gestattet, die vornehmlich in der zweiten Hälfte vorkommenden Druckfehler hier einzuschalten: 8. 81. חהר zu חהר; 8. 63. טקס f. טקנה; 8. 59. יוס f. יוס; 8. 49. הוהם f. הוהם; 8. 42. בלהם f. בלהם; 8. 42. בלהם f. בלהם; 8. 47. דבר f. דבר; 8. 13. לפי f. לפי; 8. 13. לפי f. לפי; 8. 13. לפי f. לפי.

In Beziehung auf den paläographischen Theil der Arbeit können wir uns fast nur referierend verhalten, weil die von VL. angestellten Beobachtungen zum guten Theil neu sind und es der Wissenschaft bis dahin an genügenden Anhaltspunkten an deren eingehender Beurtheilung gebricht. Auch erschienen uns hier die Deductionen und Vermuthungen des VL. besonders einleuchtend. Er hat in seiner Handschrift drei verschiedene Zeichen angesetzt für die drei Samaritanern eigenthümlichen Textabtheilungen, welche er je nach Maaßgabe des Umfangs grosser oder kleiner Paraschen oder Paragraphen nennt. Die zuletzt genannten sind alleenthalben identisch mit den sogenannten qegga, deren der samaritanische Bibelttext bekanntlich 364 zählt, während nach jüdischer Abtheilung der Pentateuch in 550 kleinere Abschnitte, die hier kleine Paraschen heissen, zerfällt. In der arabischen Uebersetzung des 'Alh Se'id werden diese qegga durch Ueberschriften bezeichnet, welche die Eingangsverse des Abschnitts oder einige zur Charakteristik des Inhalts aus dem ersten Zeilen desselben herausgegriffene Stichworte in hebräisch-samaritanischer Sprache und Schrift enthalten. Zufällig besitzen wir an dem von Rosen zu Band XVIII S. 582 sqq. veröffentlichten Facsimile von Ecod. 20 der grossen Synagogenrolle zu Nahabai ein Gegenstück zu der von Borgia beschriebenen Handschrift. Hier wie dort sieht das Zeichen für die qegga oder „Paragraphen“, dessen Form übrigens mehreren Modificationen unterliegt, wönliglich am Ende der Zeile, so dass entweder die ganze folgende Zeile frei bleibt, oder in der nämlichen Zeile zwischen den letzten Worten an Anfang und dem Paragraphenzeichen in Ende derselben ein leerer Raum bleibt und somit auf jeden Fall am Schluss des Abschnitts ein Absatz gebildet wird. Seltenere steht das Zeichen unmittelbar hinter den letzten Worten der Schlusszeile, deren weiter folgender Raum dann leer ist. Wo aber dasselbe in Mitte der nicht abgebrochenen Zeile erscheint, müssen wir Nachlässigkeit der Copisten voraussetzen oder besondere Gründe, welche der Aufstellung bedürfen. So ist in beiden Manuscripten hinter dem ersten נדבס Ecod. 20, 7 das Zeichen wohl nur gesetzt worden, um anzuzeigen, dass nicht mit diesem, sondern mit dem gleichlautenden Wort am Ende der folgenden Zeile der Abschnitt geschlossen werden darf. Ueberhaupt findet sich das Zeichen bei Rosen hinter jedem einzelnen Gliede des Dialog, während der einen Paragraphen bildende Absatz der Zeile innerhalb desselben nur drei Mal auf das Zeichen folgt und demnach der Dialog in vier qegga zerfällt: Ecod. 20, 1—7; 8—11; 12—18; wobei dem bekannten Zeitsatz, der nach samaritanischer Zählung als zehnte Gebot gilt. Auch die beiden anderen Zeichen für grössere Abtheilungen des samaritanischen Textes, welche Borgia mit dem Namen grosser und kleiner Paraschen belegt hat, finden ihre Bestätigung bei

Rosen. Das an verschiedenen Orten etwas verschieden geformte Zeichen für die kleine Parasha, welches bei jenem vor Exod. 5, 1 und hinter 15, 21 vorkommt, ist demjenigen, welches vor Exod. 20, 22 der grossen Synagogenrolle den Raum einer Zeile einnimmt, so ähnlich, dass man für beide Identität der Bedeutung in Anspruch nehmen kann. Das Zeichen für die grosse Parasha findet sich im Pariser Fragment nur zwischen Exod. 18, 19, darf aber unbedingt mit dem Zeichen am Schluss des Rommischen Pachtells zusammengestellt werden. Demnach würden die beiden Capitel Exod. 19, 20 masorethischen Textes zusammen eine grosse Parasha des samaritanischen Pentateuch ausmachen, die ihrerseits in elf *qeryn* zerfällt. Dass die von den grossen oder kleinen Parashen gebildeten Textabschnitte betreffendes Orts mit demjenigen der *qeryn* zusammenzufallen, darf nach den vorliegenden Beispielen mit Sicherheit angenommen werden. Indessen in welchem Verhältnisse diese Textabschnitte weiter zu einander stehen, und ob die grosse Parasha eben so wie die gleichnamigen der jüdischen Euthyllang Sabbathaperiopen seien, kann gleich andern hiesher gehörigen Fragen nur vermöge eines umfassenden und eingehenden Studiums guter Handschriften entschieden werden. Unsere bis dahin sehr geringe Kenntnisse von diesen Dingen stützt sich auf die unzuverlässige Ansicht des Moritz, dessen Bemerkungen bei Walton und allen späteren einfach wiederholt sind und fast gar nicht durch neue Untersuchungen ergänzt worden. Die grosse Bedeutung, welche dem Verfasser der *Turib* im samaritanischen Cultus zukommt, lässt vermuthen, dass neben dem Schreiben und Rechnen des Pentateuch auch die Kunst denselben richtig abzuheften einen wichtigen Theil der samaritanischen Religionslehre ausmache; zu dessen Aufhellung die zahlreichen Handschriften des Pentateuch, welche dergleichen in Europa sind, in Verbindung mit den auf dem Britischen Museum aufbewahrten Litteralien einiges Material liefern könnten. Es wäre eine mühsame, aber vielleicht auch dankbare und wichtige Aufschlüsse gewährende Arbeit, der sich ein Herausgeber unterziehen müsste. — Ausser dem Punkt zur Trennung der einzelnen Worte, der nur am Ende der Zeile stehen darf, weil diese mit einem Wortende schliessen muss, erwähnt Harpke nicht weniger als sieben Interpunctiionszeichen: den horizontalen (—) und den verticalen (|); Doppelpunkt, welcher letztere nur links oder entweder einem verticalen (|) oder zwei schräg liegende parallele (//) Striche haben kann, ferner den nach links gekrümmten Haken mit einem Punkt (↵) oder mit zwei Punkten, die sich entweder horizontal (↔) oder vertical (↕) gegen einander verhalten können. Es muss für jetzt dahin gestellt bleiben, ob diese Zeichen nur äusserliche Modificationen der beiden Grundformen sind, des Doppelpunktes und des Hakens, die sich auf die Bedeutungen des Semicolons und Punktes nach unsern Begriffen reduciren lassen, wie die verschiedenen modificirte Form der Zeichen für die grössere Textabschnitte wahrscheinlich macht, oder ob jedem dieser Zeichen eine besondere Bedeutung für die musikalische Information beim Synagogenvortrag zukommt. Der Verfasser neigt zur letztern Ansicht.

Was die eigentlichen Leseszeichen betrifft, so schenkt man dem Punkt, der zuweilen über einzelnen Buchstaben steht, eine ähnliche Bedeutung wie dem sog. *puncta extraordinaria* der jüdischen Textkritik zusprechen zu müssen. Wenigstens macht das Vorkommen eines solchen in פֿאַרשׂה Exod. 6, 6 und

Exod. 20, 5 diese von Gesenius zuerst aufgestellt und von Barges selbstständig begründete Vermuthung einigermaßen wahrscheinlich. Eben dahin gehört auch שֶׁנֶלֶב -Exod. 19, 13. Doch lassen andere Beispiele wie שֶׁנֶלֶב -Exod. 9, 10, 14 wieder zweifeln, ob hier nicht der Rest eines diacritischen Zeichens vorliegt, das gewöhnlicher in Gestalt einer kleinen Linie erscheint, und zur Unterscheidung der Worte von gleichen Consonanten mit verschiedener Aussprache, z. A. בָּרַךְ und בָּרַךְ gebraucht wurde, die deren genaue Bezeichnung durch die arabischen Punctation stattfand; vgl. Deutsch bei Smith, dict. of the bible pag. 1107 a. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, dass die drei von Barges entdeckten Vokalzeichen ihrer Bedeutung nach völlig identisch sind mit den arabischen Vokalzeichen, denen sie auch in der äusseren Gestalt ziemlich genau entsprechen. Bei Fatha herrscht völlige Uebereinstimmung; bei Panna ist die Schiefe des Hakens rechts unten angebracht, nicht wie gewöhnlich beim arabischen Vokalzeichen links oben; nur Keera hat ein besonderes Zeichen. Es findet sich Exod. 4, 6: 7 zwei Mal ein kleiner nach links gebogener Haken, welcher die hier gerade defectiv geschriebenen Hl u. Formen שֶׁנֶלֶב und שֶׁנֶלֶב vom Imperfectum einfachen Stammes unterscheiden oder gegen die Verwischung mit fremden Wurzeln schützen soll. Aber diese ganze Punctation, die keineswegs stetig, sondern nur in zweifelhaften Fällen, eine Verwachsung zu verhüten, gebraucht wird, liefert den Beweis, dass für die Aussprache des Hebräischen bei den heiligen Samaritanern, wovon Barges in seiner Schrift bei Samaritanus de Nablous, die erste annahmehaltende Probe gegeben hat, der Einfluss des Arabischen entscheidend war. Da sich in den meisten Handschriften nur die diacritische Linie befindet und eine so tief greifende Einwirkung arabischer Cultur auf die Samaritaner, wie sie die freiwillige Annahme der arabischen Aussprache beim Vorlesen des Pentateuch in den Synagogen voraussetzt, in den ersten Jahrhunderten der Hgwa schwerlich stattgefunden hat, so können wir die Annahme des Verfassers, dass jene Ausstattung des samaritanischen Bibeltextes mit arabischen Vokalzeichen zwischen dem elften und dreizehnten Jahrhundert der christlichen Aera aufgekunnen sei, als sehr wahrscheinlich zur Billigen.

Möge man immerhin die Dinge, wovon im Vorstehenden die Rede war, geringfügig nennen: in jedem Fall gewährt uns die Schrift von Barges den Einblick in eine Art von Kritik und Bearbeitung des samaritanischen Bibeltextes, welche sich zwar mit den entsprechenden Bestrebungen der Juden weitaus nicht messen kann, aber doch innerhalb der bescheidenen Gränzen der samaritanischen Literatur eine ähnliche Bedeutung beanspruchen darf. Wir betrachten es als das wissenschaftliche Verdienst unserer Schrift, zumal ein Thema vor die Öffentlichkeit gebracht zu haben, welches mit dem Fortschreiten der samaritanischen Studien früher oder später eine ausführliche Behandlung erfahren muss. — Das Facsimile am Schluss ist von Dr. Euting in Stuttgart mit bekannter Geschicklichkeit ausgeführt. Schade, dass der betreffende Abschnitt Exod. 15, 1—30 nur wenige der im Buch erklärten Zeichen aufweist. E. Vilmar.

Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria. Eine Untersuchung über die Identität beider Stätten von G. Rosen, Preuss. Consul für Palästina. Mit einer Terrainkarte von Jerusalem und drei architektonischen Zeichnungen von der Moschee El Burak, den Unterbauten des Gerichtshauses zu Jerusalem und des Theichs Obrak. Götta, R. Bezer. 1865. 8.

Dass das jetzige Haram in Jerusalem die Stelle des alten jüdischen Tempels sowohl des Salomonischen als Herodianischen und Herodianischen auf, gehört zu den wenigen Punkten in der Topographie des alten Jerusalem, über welche jetzt wohl so ziemlich allgemeines Uebereinstimmung herrscht; aber gleich in der Bestimmung der Ausdehnung, in welchem der jetzige Bestand dem alten Heiligthum entspricht, gehen die Ansichten wieder sehr auseinander. Hierin eine feste Grundlage zu gewinnen, ist der Zweck der vorliegenden Monographie, welcher, wie wir gern anerkennen, durch die besonnen und scharfsinnige Untersuchung des Vf., der hierbei vor vielen Andern schon durch sein Verweilen an Ort und Stelle begünstigt ist, in einem fast unübertroffenen Grade erreicht ist, denn wir wüßten kaum, wie ein anderes Ergebnis jetzt noch sich herausstellen sollte. Verfolgen wir kurz den Gang der Untersuchung! Mit richtigem Blicke stellt der Vf. zunächst die Alternative auf, ist die Haram-Area eine Summe von aneinander und anfüllig in eine und dieselbe Umfassungsmauer geschlossenen Oertlichkeiten, oder ein untheilbares Ganze, dessen Charakter auf ursprüngliche Zusammengehörigkeit schließen lässt? Um zur Entscheidung dieser Frage zu gelangen giebt der Vf. eine genaue Beschreibung der Oertlichkeit, in welcher sich besonders die Darstellung der verschiedenen Schichten der Umfassungsmauer und der merkwürdigen Substructionen, namentlich des sogenannten Bickel el-Ohrak durch Klarheit und zum Theil auch durch Neuheit auszeichnen. Aus dieser Betrachtung ergiebt sich dem Vf. die Ansicht, dass der heutige mohammedanische Heiligthum in seiner ganzen Ausdehnung den jüdischen Tempelplatz darstelle. Das Ergebnis wird dann weiter an den aus dem Alterthum auf uns gelangten Notizen geprüft, von denen die des Josephus als die bedeutendsten, ja als die allein in Rechnung kommenden hervorgehoben werden, da die Nachrichten der Bibel so kurz und unbestimmt sind, dass aus ihnen allein Niemand auch nur ein dunkles Bild von der Anlage sich würde machen können, die Talmudischen Angaben aber, obgleich sie in's Detail gehen, doch keinen Gesamtüberblick darbieten und dazu noch mehr auf vager Erinnerung als auf Augenschein beruhen und weniger auf die concrete Krassenennung des in der Wirklichkeit bestehenden Tempels, als auf das Ideal sich beziehen, welches sich die gelehrten Rabbinen nach einer auf dem Studium der betreffenden Stellen des A. T. beruhenden Combination gebildet hatten. Aber auch die scheinbar so reichlich fließende Quelle des Josephus ist leider eine nur sehr trübe, und mit vollster Besinnung unterschreiben wir das Urtheil, welches der Vf. über diesen immer noch von Vielen so hoch gehaltenen Schriftsteller ausspricht. Mit Recht unterscheidet er die Teralibeschreibungen des Josephus in directe, solche, die unmittelbar mit der Absicht des Beschreibens gegeben sind, und indirecte, wie beiläufige, besonders bei der Beschreibung von Kriegsoperationen vorkommende Erwähnung von Localitäten. Wenn der Vf. sagt: „Bei aller Wichtigkeit jener liegt es doch auf der Hand,

dass sich ihnen vorzugewende doctrinäre und sonstige Missgriffe anklagen, so dass sie an Glaubwürdigkeit die kurzen Notizen der zweiten Kategorie nicht erreichen,¹⁴ so stimmen wir ihm darin bei, möchten aber noch weiter gehen und auch gegen diese indurirten Nachrichten ein heftiges Misstrauen aussprechen. Die Verwirrtheit und Unklarheit des Josephus in den directen topographischen Schilderungen liegt auf der Hand; man braucht nur seine Beschreibung der Lage der Stadt anzusehen, um ein Muster von confuser Unklarheit zu haben. Als denn auch die entgegengesetzten Erklärungen dieser Stelle nicht möglich wären, wenn Josephus nicht selbst die Voraussetzung dazu gäbe. Wie es mit den topographischen Angaben steht, so, will uns bedünken, dürften auch vielfach seine historischen Darstellungen beschaffen sein! Wir verweisen in dieser Beziehung auf das, was er Antiqu. XV, 11. über den Tempelbau sagt, wo durchaus nicht klar wird, was Salomo und was Herodes daran gethan. Es dürfte wohl der Mühe werth sein, den Josephus auch von dieser historischen Seite mit der Fackel der Kritik zu beleuchten, und wir sind der festen Überzeugung, er würde dabei nicht viel besser erscheinen, als er in seinen topographischen Angaben sich zeigt. Doch in Ermangelung eines Herveers müssen wir uns an ihn als den Hauptgewährsmann halten, wie es auch der VI. Buch, indem er mit nichtoratorischer Kritik alle einschlagenden Angaben des Josephus prüft und als Resultat derselben folgende Satze erhält: „Von den drei Grundlagern war die oberste, d. h. diejenige des Gotteshauses, die Mäste, denn mit ihr begannen Könige Salomo seine Arbeiten; die zweite, diejenige des Heiligthums, stammte ihrer Anlage nach von jenseitigen Monarchen her, wurde aber mit ihrem Befestigungen erst successiv von den Königen in Juda vollendet. Der nachherige Tempel umschloß beide Terrassen und ihre Ummauerung wieder her; nachdem aber von den Maccabäern auf der Stelle der geschloffenen Synagoge Atrio die Basis angelegt worden war (??), fand man es zweckmässig, die südliche Verteidigungslinie bis an diese Basis zu verlegen. So wurde denn die Nordseite des alten Tempelgeländes durchbrochen und der ganze Raum von der heutigen Hochterasse bis an die Caserne und den sogenannten Jerusa-Teich zu dem Heiligthum geschlagen. Herodes endlich vollendete die Anlage, indem er die Südseite mit ihren Substructionen befestigte und die Ost- und Nordseite zur Aufnahme seiner Portheie eintrug.“ (S. 45. 46.) Es kann natürlich hier nicht der Ort sein, in diese Untersuchungen näher einzugehen, und wo wir nicht entscheiden können, was freilich nur selten der Fall ist, das Nähere mitzuthellen und es begründen; wir werden anderwo dazu Gelegenheit finden. Nach Josephus geht der VI. zur Restauration des Hadrian über, betrachtet denn auch Julian's und Justinian's Bauen und spricht schliesslich seines Ansichts dahin aus (S. 63 f.): „Als Salomoniach betrachteten wir nur die ursprüngliche Anlage der beiden aus der Haram-Atrio hervorragenden Terrassen, d. h. der Plattform des Palasodamms und der durch die Saechra umgebenen, nicht mehr vorhandnen, höheren, und sollte sich von den Häuten Jenes Königs oder seines unmittelbaren Nachfolgers ein Rest erhalten haben, so müsste er sich unter der neuern Mauerüberkleidung der Plattform verbergen. Die südliche Erweiterung des Tempelplatzes, die Anlage der Brücken der Westseite und die grüne Hofeinfassung gehört den Maccabäern an; architectonisch aber gewann erst Herodes diesen äussern Raum für das Heiligthum, indem er auf dem künstlich planir-

ten Hande ringsum die prächtigen Partien errichtete. Derselbe König fügte das südliche Drittel des Platzes mit seinen mächtigen Substructionen hinzu; ihm schrieben wir die grossen unmaurten Quaderlagen der Nordostecke, der Südostecke, der Südseite, der Südwestecke und des südlichen Drittels der Westseite, einschliesslich der südlichen Thürbauten, des Treppenthoras am Tyropseon, des Robinson'schen Bogenmasses und den Bogen unter dem Sak Bch Soudch in seiner heutigen Ausführung zu. — Endlich setzen wir auf die Rechnung der Hadrianischen Restauration die jetzige unregelmässige Gestalt der Hochterrasse nebst der Hofsiegung ihres Gieffelsbogens, die an verschiedenen Stellen der Westmauer und namentlich an der Südwestecke über den älteren, unmaurten Werkstücken ruhenden, wenig kleineren, aber ungerundeten Quaderlagen, in welchen wir bei der Zerstörung durch einandergerathene, durch frische Abmässigung wieder hergerichtete Hadrianische Steine vermuten. Wahrscheinlich kömmt dazu auch ein grosser Theil der Osmauer, welches ohne Rücksicht auf architektonischen Styl in der Weise einfacher Nützlichkeitshäuser ausgeführt worden ist und stellenweise an verschiedenen Stellen homogene Ausbesserungen erfahren haben mag.“ Wir schliessen von dem VI. mit dem Wunsche, dass es ihm gelingen möge, auch andere Partien der Topographie des alten Jerusalems mit seiner aufzuweisenden Ortskunde in ein gleich helles Licht zu setzen.

Arnold.

Ibn Mälik's Lamiyat al-af'al mit Badrahl's Commentar. Revidirte Textausgabe. Von Dr. W. Volck, ordentl. Prof. d. semit. Sprachen bei der theolog. Facultät der Universität Dorpat. VII u. f., Leipzig in Comm. bei L. Voss. 1866. kl. 4. (15 Afs.)

Zur Besichtigung der in Ztschr. XIX. S. 673 ff. bemerkten Mängel seiner ersten Ausgabe der *Lamiyat al-af'al* giebt Prof. Volck in der vorliegenden zweiten, auf seine eigenen Kosten gedruckten, den berichtigten Text des Lehrgebildes und des Commentars. In der Vorrede aber weist er, nach Vorgang der oben genannten Anzeige, auf diejenigen Punkte des ersten Ausgabe hin, welche nicht schon durch den nun hergestellten Text ihre Verbesserung finden. — Der Text ist mit der aus dem Hebräer von K. Tschaltz in den von E. L. Metzger übergebenen Hebräer-Schrift (s. Ztschr. d. D. M. G. Bd. I, S. 357, Bd. VI, S. 493 Anm.), das Arabische in der Vorrede und den Berichtigungen mit einer von Hrn. Metzger selbst in Bonares geschulten arabischen Notenschrift gedruckt. Das Einfallen der diakritischen Punkte in den Kegel hat bei der ersten Schrift den Uebelstand herbeigeführt, dass diese Punkte an mehreren Stellen gar nicht oder nicht gut gekommen sind. Es ist sehr zu wünschen, dass Herr Metzger seiner in der Vorrede gegebenen Kasse gemäss bei künftigen Gebrauche dieser Kasse so schönen Schrift die gehörige Unvollkommenheit durch geordnete Vorrichtungen beseitigen möge. Herr Prof. Volck seinerseits hätte den gereinigten Text durch Anwendung der bei den Morgenländern selbst üblichen Interpunktionszeichen (stärkere Spalte, ' und ~) einem schnelleren, sichern und übersichtlichen Verständnisse leicht näher bringen können; auch würden, namentlich in den Textversen, einige mehr oder weniger an andern Orten gesetzte Vocalzeichen nichts geschadet haben. In beiden Beziehungen sollten Dietrich's

Alfjs, Brock's Messias und Wright's Kamil allen Herausgebern philologischer arabischer Werke zum Muster stellen.

Fleischer.

Geschichte der Islamitischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim [I.] übersichtlich dargestellt von Dr. Gustav Weil, ordentl. Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. Heidelberg n. s. w. Stuttgart: Nege'sche Verlagsbuchhandlung. 1866. VII u. 504 S. 8.

Wenn ein Mann wie der Verfasser von „Mohammed der Prophet“ und der „Geschichte der Chaffan“ es unternimmt, die Geschichte sämtlicher islamischer Völker bis auf das erste Viertel des 16. Jahrh. herab in einen mässigen Octavband zusammenzubringen, so kann man im Voraus darauf rechnen, dass das Nothwendige in rechter Weise geschehen, d. h. die innerhalb so enger Schranken fast allein zu Worte kommende äussere politische Geschichte, „Histoire-bataille“, mit ihrem unvermeidlichen Gefolge von Verschwörungen, Empörungen, Mordthaten u. s. w. weder phantastisch noch rhetorisch aufgeputzt, sondern rein qualitätsvoll und kritisch gesichtet in ruhig objectiver Haltung vorgeführt werden wird. Und dies hat Prof. Weil, ohne das Nothwendigste aus der Cultur- und Literaturgeschichte zu übergehen, hier wirklich gethan. Er selbst bezeichnet sein Buch als das Ergebnis dreissigjähriger geschichtlicher Forschungen, zunächst für einen weiten Leserkreis bestimmt, doch auch den Gelehrten nicht unbewusstende Zusätze und Verbesserungen an seinen früheren Geschichtswerken leistend. Die gewählte Stoffanordnung zerfällt in elf mehrfach unterabgeschufte Abschnitte: 1) Mohammed mit der Koran. 2) Das Wallehaffat in Medina. 3) Die Omeyyaden in Damascus. 4) Die Abbassiden in Arden. 5) Die Omeyyaden und andere muslimische Fürsten in Spanien. 6) Die muslimischen Dynastien in Afrika und Sicilien. 7) Der Kampf der islamitischen Völker gegen die Kreuzfahrer. 8) Die Hohen in Persien und die beherrschenden Mandakenauten nach den Kreuzzügen. 9) Die Osmanen bis auf Bajazet [I.], die ersten reichthümlichen Sultane in Egypten und die Eroberungen Timurs. 10) Westasien, Egypten und Cypern nach den Eroberungen Timurs, bis zum Tode Bajazets II. 11) Das Zeitalter Selims I. und der spätere Verfall des osmanischen Reichs. Die aus dem Rahmen des Ganzen eigentlich herausstehende letzte Unterabtheilung des elften Abschnitts führt die Geschichte des für Europa wichtigsten noch bestehenden islamischen Reichs bis auf die Gegenwart herab, um ihm schliesslich dieselbe Wahl zu stellen, wie G. Rosen's jüngst erschienene Geschichte der Türkei von 1826 bis 1856: anders zu werden als es ist, oder — nicht zu sein. — Die Zeitgenossenschaft und Genauigkeit des Buches wird voraussichtlich in nicht ferner Zeit eine zweite Auflage nöthig machen. Möge dann der Herr V. für Nichtorientalisten eine Anweisung zur einigermaßen richtigen Aussprache und Betonung von Eigennamen wie Haddjadj, Schudja, Jezid, Alale, Alander, Attai (الطائع), Balk, Akhul u. s. w. und für Asia, wie in seinen früheren Werken, einen Index hinanfügen. In jener Voraussicht stehe ich hier auch noch ein paar Bemerkungen über einzelne Sprachliche und Formale bei. In Betreff des S. 62 Z. 6 v. u. wieder erscheinenden „Notazellen (Ausgewissene)“ hat Gildemeister in seiner Schrift De Evangelis in arabicum

• *Simplex syriaca translata*, S. 32–35 Anm., gleichseitig mit Flügel und mir (Zischr. d. D. M. G. XX, S. 32–33), aber ausführlicher und gründlicher als wir beide, die active Form *مَعْرِفَة*, Separatisten (sich selbst Absondernde) von

der grammatischen wie lexikalischen Seite als allein berechtigt erweisen. „Kausuwah“ S. 474 ff. wird mit de Sacy, Chrestom. ar. I, S. 422 Z. 23, in Kausuh, oder mit Hammer-Pergastall in der Geschichte des osmanischen Reichs in Kauson zu verwechseln sein, wie der Herr V. selbst in seiner Geschichte der Chalifen diesen Namen wenigstens einmal, Bd. V S. 231 Anm., Kausuh, sonst freilich schon drei immer Kausuwah schreibt. Aber das *ع* von *كَلْبُوع* oder *كَلْبُوع* ist nichts als ein in dem türkischen *كَلْبُوع* (Blutwasser) hingenfügter arabischer, wie das nasale *o* von „Camou“ o. Herbelot's Bibl. ar. u. d. W. Camu ou Camo) ein französischer Anlaut. Der ebenfalls türkische Name Kamschickin S. 357 Z. 6 v. u. lautet in seiner Urform Gümbüşükün, von Gümbüş, Türk. Silber. „Beschr“ S. 89 Z. 23 u. 28 l. Bischer. „Deybal“ S. 97 Z. 3. l. Deybal Fernan statt des bei uns gewöhnlichen „Firman“, S. 446

drittl. Z., würde das pers. *قوما* getreu wiedergeben, ohne das Wort für Nicht-orientalisten unkenntlich und unverständlich zu machen. In allen ähnlichen Fällen, meine ich, ist der „weltere Leserkreis“ glücklich an die richtige Aussprache zu gewinnen. — Die Verlagsanstellung hat für gutes Papier und scharfen correcten Druck gesorgt. Ausser einigen wenigen Fehlern in fremden Eigennamen ist nur ein S. 29 Z. 4 v. u. ein „Spuren“ statt Soren aufgetreten.

Dankenswerth, wie alle früheren, ist auch Vorstehendem auch diese zweite Gabe des Verfassers. Doch glaube ich in der Annahme nicht zu irren, dass er bei dem Entschlusse zur Anarbeitung dieses Buches nicht ganz unabhängig von äussern Verhältnissen gewesen ist, denn wohlverdiente günstigere Gestaltung ihm scheitern würde, ohne solchen innern Mittel zur Ehre und zum Nutzen der von ihm vertretenen Wissenschaft stetig einer höhern Gattung von Arbeiten zuzuwenden. Und so möge denn zu gutem Ende ein darauf gerichteter Wunsch hier noch am Schlusse dieser Anzeige seine Stelle finden.

Fleischer.

Mongolische Märchen. Erzählung aus der Sammlung Ardshi Borschi. Ein Seitenstück zum Gottagericht in Tristan und Isolde. Mongolisch und Deutsch nebst dem Bruchstück aus Tristan und Isolde herausgegeben von B. Jülg. Als Probe einer Gesamtausgabe von Ardshi Borschi und den neun Nachtrags Erzählungen des Siddhi-Kür. Innsbruck. Druck und Verlag der Wagner'schen Universitätsbuchhandlung. 1867. 37 S. gr. 8.

Herr Prof. Jülg hat in der Einleitung zu seiner kalmückischen Ausgabe des Siddhi-Kür, über welche wir in dieser Zeitschrift (Bd. XX S. 455 f.) berichteten, erwähnt, dass er in einer mongolischen Handschrift dieser Märchen-sammlung noch neun weitere Erzählungen besitze, deren Veröffentlichung er sich auf eine andere Gelegenheit vorbehält. Der Ausführung dieses Plans tritt er jetzt näher durch Herausgabe der vorliegenden Probe, die ihm — da es bisher in Deutschland an mongolischen Typen gänzlich fehlte — nicht möglich

gewesen sein würde, wenn nicht Herr Anton Schumacher, Chef der Wagner'schen Universitätsbuchhandlung in Innsbruck, sich mit seltener Liberalität an Herstellung der nöthigen Typen entschlossen hätte, und zwar in einer Weise, die fast nichts zu wünschen übrig lässt. Sie sind etwas grösser als die Petersburger, mit denen z. B. der Simons'sche und Gessner'sche Druck ist, nur könnten die das 1 bedeutenden Schriftegrößen sich etwas besser hervorheben. Im Uebrigen machen sie einem gefälligen Eindruck und nähern sich dem Character der sorgfältiger geschriebenen Handschriften. Ihre Herstellung kann in jeder Weise als ein Gewinn für diesen Zweig der orientalischen Wissenschaften betrachtet werden. Dem Herrn A. Schumacher ist daher auch mit Recht diese erste Probe dankbar.

Was den Inhalt derselben anlangt, so gehört die Geschichte des Ordschal Bordschal zu dem Kreis der Sagen, die sich um den Thron Vikramaditya's gruppiren und ist unter Ordschal Bordschal der indische Name Bhaga Bāk zu verstehen. Eine russische Uebersetzung erzählt bereits von dem gelehrten Lama Gahang Gumbagew, wermuth Bortoy eine deutsche Uebersetzung im „Analekt“ 1858 No. 34. 35. 36 geliefert hat. Doch ist diese Uebersetzung häufig bloss Paraphrase und es ist daher keineswegs überflüssig, wenn H. Jürg, wie er in dieser Probe gethan, sich enger an das Original anschliessende Uebersetzung giebt. Vielleicht wird es ihm auch möglich sein, bei einer künftigen Ausgabe noch mehr als in dieser Probe die Klippe zu vermeiden, dass unter der Treue der Uebersetzung der flüssende Styl leidet, so schwierig dies auch bei der glücklichen Verschiedenheit der mongolischen Construction von der deutschen sein mag.

Das Märchen, welches der Herausgeber als Probe gewählt hat, hat deshalb noch ein besonderes Interesse, weil es, wie schon auf dem Titel bemerkt, ein Seitenstück zu einer Erzählung in Gottfried von Strassburg's Tristan und Isolde ist, weshalb auch der Herausgeber diesen Stuck nach der Uebersetzung von H. Kurz mittheilt. Die Uebereinstimmung ist so auffallend, als dass ein blosser Zufall sein könnte. Weitere Untersuchung mag zeigen, ob, wie der Herausgeber annimmt, gemerkt ist, die Mängel des Stoff zu ihrer Sage aus dem Westen entlehnten oder ob Gottfried, der bekanntlich bei Bearbeitung schon Tristan und Isolde sich manche Freiheit genommen, seinen Stoff aus einer zur Zeit noch unbekannten mongolischen Quelle schöpfte, die er dann mit den Mongolen gemeinschaftlich gehabt hätte.

v. d. G.

Éléments de la Numismatique mongolienne par Fr. Soret.

Es ist keine selbstständige Schrift, die wir unter diesem Titel anerkennen haben, sondern drei Abhandlungen hat der Verfasser selbst unter junger gemeinsamer Aufschrift zusammengestellt, welche in der Revue de la Numismatique belge (4. Sér. T. II E.) in Form von Briefen an den Redacteur, Hrn. Chalon, gerichtet sind, deren Inhalt und Bestimmung innerlich mit jenem Titel am zutreffendsten bezeichnet wird. Den Lesern der D. mongol. Zeitsch. gegenüber haben wir gewissermassen eine Verpflichtung darüber zu referiren, weil ihnen früher (1892. Bd. XVI S. 770—780.) über die andern, seit etwa einem

Jahrzehnt in Jauer heraus erschienenen, auf muhammed. Numismatik bezüglichen Arbeiten berichtet worden ist, diese nem aber, mit jenen vorangegangenen mindestens von gleicher Bedeutung, unter dem bescheidenen Titel sich höchst einer allgemeineren Beachtung entziehen könnte. Dies wäre selbst für Wohlbedachte auf diesem Feld ein Verlust; da würden ein mannichfach brauchbares und ständliches Hülfsmittel entbehren. — Durch einen Ueberblick seines Inhaltes wird das erhellen.

Im ersten Briefe spricht Sorot als Zweck seiner Schrift aus, Münzschreiber und Sammler, auch solche, die nicht Orientalisten sind, deren Wunsch gerade aber durch manches oriental. Münzstück in ihrem Schranken wie durch ein Röllchen gestift wird, in den Stand zu setzen, dergleichen Stücke bestimmen und classificiren zu können. Zu diesem Ende werden zuerst die Elemente der arabischen Graphik behandelt, das Alphabet, Kufisch und Neskihi, in seinen Abwandlungen, wie es sich auf den Münzen in verschiedenen Zeitepochen darstellt, dergleichen die Zahlen als Zahlwörter und Ziffern, die diakritischen Punkte, die auf Schrot und Korn, Curverwerk bezüglichen Wörter und Buchstaben, die gewissen Dynastien eigenen wappenhähnlichen Abzeichen, wie die Tanghas, Taghas, die Zierstrichen und Thierbilder, und zuletzt wird über die Art zu datiren, über die Reactionsmethode und verschiedene, auf den Münzen angewandete Aeren Auskunft gegeben; wie über die Ithasche und den turkischen zwelfjährigen Thiercyclus. — Besonders reichlich wird die Behandlung dieser Gegenstände durch die beigegebenen, instructiven Tafeln, (auf an Zahl. Man vergleiche Beispiele halber Sorot's Alphabettafel I. mit der in Adler's *Museum Oudum* Taf. I, um zu sehen, welche Fortschritte und Bereicherungen die Münzgraphik erhalten hat. Während Adler vom Buchstaben He nur 14 Varianten kennt, listet Sorot mit Einschluss der Neskihi- und karmatisch veränderten Gostahm (Taf. II), nicht weniger als 41. End in klaffender Weise be den übrigen. — Für den Anfänger sind Münzstücke aus verschiedenen Zeitepochen, swasfallende in reinem kufischen Ductus, eine halbsgoldene mit quadrirter Schrift, eine der Kufiklasse im Neskihiarakter und einige persische mit Tallyschrift als Proben abgebildet, mit halbsgoldnen Analysen und Umschreibungen ihrer Legendes. Hierbei wird der Leser mit den sonst ungewöhnlichen Trennungen der Wörter, den Buchstabenverbindungen, den auf manchen Münzclassen vorkommenden Verschlingungen eigentlich unvermeidbaren Buchstaben bekannt gemacht, die zuweilen in so schwierig lesbare Veranrungen unserten, dass selbst für Orientalisten die gelobte Auflösung mancher der vorgelegten Beispiele er wünscht sein kann. Zur Geschichte der Graphik bemerkt Sorot, dass das Neskihi schon gegen Ende des dritten Jahrhunderts der Hidschr. auf Samaniden-Münzen gefunden wird; vom Ende des vierten begegnet man häufig einem Ductus, der zwischen Kufisch und Neskihi gewissermaßen die Mitte hält, während daneben aber immer fort und bis in sehr späte Zeit ein mehr oder weniger reines Kufisch mit in Gebrauch blieb.

Eine andere Tabelle legt die Münzformen der Zahlwörter vor, damit auch der Nichtorientalist, was die Hauptsache für die Münzbestimmung ist, die Zahlwörter ermitteln könne. Der Text gibt ihre Lesung, nicht ganz correct durchgeführt, in den auf den Münzen gewöhnlichen Gentiv- oder Accusativformen, mit manchen practisch-nützlichen Nebenbemerkungen und andern auf die Zahl-

stiffen beizüglichen. Diese letzteren kommen zum ersten Male auf Ortoquiden-Münzen aus den Jahren 614 u. 615 d. Hilschr. vor, dann häufiger seit dem achten Jahrhundert, aber nur bei gewissen, wenig zahlreichen Dynastien. Ihre gar mannichfaltigen Formen vergegenwärtigt eine andere Tabelle. In einigen Fällen bleibt jedoch das Datum dadurch ungewiss, dass auf manchen Präggen, z. B. der Dschinnaschiden, die Ziffern nicht in ordentlicher Folge, sondern einzeln zerstreut stehen oder verkehrt, wodurch z. B. 3 und 1 identisch werden. In anderen Fällen, wo verschiedene Zahlen die gleiche Zifferform haben, wie die 4 auf türkischen und die 5 auf osmanischen Münzen, wird man dagegen eine Verwechslung durch Achtzählerei auf die Dynastie vermeiden. Es kommt auch vor, dass der eine Theil des Datums durch ein Zahlwort, der andere durch eine Ziffer bezeichnet wird. — Endlich bildet dieser erste Brief dem Münzerklärer eine nützliche Beihilfe durch die Nachweisung, welchen Dynastien die mancherlei, besonders zusammengegestellten Tamghas zu eigen sind. Durch den bloßen Ausblick eines solchen Zeichens weiss man vermittelt dessen, in welche Region des weiten Gebietes man sich zu wenden hat.

Der zweite Brief, ungefähr umfangreicher und an Inhalt reicher als der erste, handelt zu Anfang von den bei der Fabrication der arabischen Münzen verwendeten Metallen und den Benennungen der verschiedenen Sorten, دينار, درهم, فلس, wobei auch den bis jetzt nur auf einer einzigen Goldmünze wahrgenommenen ^١ دینار gedacht und die, wie es scheint, zu einer Münzfälschung missbräuchliche Verwendung der beiden ersten Bezeichnungen auf Kupfermünzen besprochen wird. Das Blei hat man nur auf dem osmanischen Archipel zu prägen verwendet; die mit kufischen Inschriften versehenen ägyptischen Glaspasten sind nicht werth als Gold umgelaufen, denn als Nichtschelte für das Münzgewicht zu betrachten; Papiergeld war den alten muslimischen Dynastien zwar nicht unbekannt, die Halagaiden versuchten es, jedoch ohne Erfolg, einzuführen; aber es wird wohl in keiner europäischen Münzsammlung ein dergleichen Document vorhanden sein. — Hieran schließt sich eine Erklärung über den Ursprung der muslimischen Münze, welche Bekanntheit recapitulirt; wegen der folgenden Zusammenstellung einer Anzahl frommer, dem Quran entlehnter Sprüche und Formeln, wie sie gewissen Dynastien eigenthümlich oder mehreren gemeinsam sind, besonders auch dadurch lehrreich wird, dass diese Sendungen zum Theil äusserst selten und selbst noch unedirten Stücken entnommen sind. — Nachdem dann die vielerlei Veränderungen beschrieben wurden, welche im Laufe der Jahrhunderte mit den Münztypen vorgegangen sind, wobei auch der verschiedenartigen Bildungen gehörender Weise gedacht wird, geht der Verf. mit Rücksicht auf die verschiedenen, zu Münzlegenden verwendeten Sprachdialekte, sowie der geschichtlichen und territorialen Verhältnisse, in eine genauere Classification ein. A. Types de monnaies empruntés aux peuples subjugués et adoptés par les musulmans dans les premiers temps après la conquête, deren allgemeiner Charakter in der Bezeichnung des landesüblichen Typus, auch der Landessprache besteht, wozu bald auch arabische Legenden erscheinen, also bilingua, schließlich aber rein arabische. Als Uebersichtungen kommen hier die Präggen 1) nach der Eroberung von Syrien, Mesopotamien u. dgl. mit byzantinischem Typus, 2) nach

der Eroberung von Persien unter Verwaltung arabischer Gouverneure mit Pehlweischrift, 3) nach der Eroberung von Tabaristan mit der Aera der Ephebiä, welche vom Ende der Sassanidenherrschaft datirt, und den Namen der arabischen Statthalter über Tabaristan bald in Pehlwi-, bald in arabischer Schrift, oder auch in beiden auf demselben Stücke; 4) nach der Eroberung von Afrika und Spanien nur mit lateinischen oder noch arabischen Inschriften zu den lateinischen Münzen; 5) nach den Eroberungen in Indien mit dem Bilde des indischen Stiers und Kelera und dem Namen des arabischen Khalifen. Hieran schlossen sich später Münzen der Ghaznawiden-Sultane mit den indischen Symbolen und himmalischen Legende auf der einen Seite, und einer rein arabischen auf der andern. Ferner die Münzen des Khwarezmiers Mahmud von Hamdan, später die der Ghuriden ebenfalls mit arabischen und himmalischen Legendem. — B. *Types de monnaies musulmanes empruntés par des conquérants étrangers.* Hierzu gehören 1) die Nachahmungen der Khwarezmier-Münzen unter Dschinghis-khan und Möngke-khan, 2) die Normannen-Prägen in Sicilien seit Robert Guiscard mit dem Namen der christlichen Fürsten, aber arabischen Symbolen und Legendem, sowie der langobardischen Fürsten von Salerno seit Gisulf I., welche ihren mohammedanischen Unterthanen zu Satz Denare nach dem Vorbilde der fatimidischen von Maize, auch in mehreren billigen Varietäten, anprägen ließen. 3) Die von H. Lavoix entdeckten und beschriebenen Denare und Dirheme in arabischer Sprache und ganz übereinstimmend mit den Ajjibiden-Münzen, ausser dass sie das christliche Glaubensbekenntnis tragen, welche im 13. christl. Jahrhundert von den christlichen Fürsten in St. Jean d'Acre für die mohammedanische Bevölkerung Syriens geschlagen wurden, und 4) die seltenen Goldstücke mit arabischem Typus aus Toledo unter der Regierung Alphons' VIII. — C. *Types empruntés par différents dynastes musulmans à leurs voisins.* 1) Die zahlreiche Kategorie der nach abbasidischen Muster geschlagenen Stücke von den Provinzial-Gouverneuren, welche allmählig sich unabhängig machten, aber den Schein der Unterthänigkeit unter die Khalifen beibehielten, wie der Tahriden, die zuerst Frühen von den abbasidischen gewandt hat, ferner der Samaniden, Saffariden, Emire al-Omra, Bawehiden u. s. w. 2) Aenderer Dynastien, welche zu mächtigeren mohammedanischen Herrscherfamilien in einem Vasallenverhältnisse standen und genöthigt waren deren Münztypus zu gebrauchen, wie der Ortoqiden, die theils von den Seldschugen Kleinasiens, theils von den Ajjibiden abhängig waren u. s. — D. *Types musulmans imposés par des conventions politiques ou par la volonté des vainqueurs à des princes chrétiens.* Es sind dies 1) die Georgischen, welche seit dem Ende des 6. christl. Jahrhunderts Nachahmungen des sassanidischen Goldes sind, seit dem 7. Jahrh. des omajjaden und abbasidischen, dann des seltschugischen, seit dem 13. Jahrh. des bulgarischen, bilingue und trilingue, auch des tschechirischen, endlich des persischen, woran sich noch die Stücke mit russischen und arabischen Legendem schlossen. 2) Armenisch-arabische, 3) Russische von Dmitri Iwanowitsch und seinem Nachfolger Wassil, mit dem Bilde des heiligen Georg und einer russischen Inschrift, welche auf dem Revers eine arabische Legende tragen, die von Münzen Toqtanisch's entlehnt ist; auch manche barbarische Nachbildungen von Münzen der Khane Kiptschak's mögen zu dieser Classe zu zählen seyn, und 4) die gemischt-arabischen bilinguen

aus der Krim mit lateinischen Charakteren, in denen man den Namen Caffa erkennt, mit dem Wappen Genua's auf der einen und dem Tamgha der Krim auf der andern Seite; um das sich in arabischer Schrift der Name des Kalifen Hadsch Ghirafa sieht. — E. Imitations de types dans des intérêts commerciaux. Wie die Münzgeschichte aller Orten und Zeiten es bewährt, dass gewisse in irgend welcher Hinsicht ausgezeichnete Prägeu anderwärts, gewöhnlich sehr fern von ihrem Ursprünge, nachgeahmt worden sind, so trifft das auch im Oriente zu. Wir haben dafür zwei Belege bis jetzt. Der eine ist eine Münze Schar Khan's, eines Nachfolgers der Seltschugen Khans, welcher in Magnesia Münzen mit ganz lateinischem Typus als Nachahmungen einer Münze Robert's von Anjou, die im 14. christl. Jahrh. sehr verbreitet war, anspiegeln liess. Die Bekanntschaft damit verdanken wir U. Fränkländer, der zwei Varianten davon beschrieben hat. Eine dritte mit dem Namen Scharun statt Schar Khan, welcher jenen Stücken fehlt, hat Suret entdeckt. Einen zweiten Beleg geben die Nachahmungen spanisch- und afrikanisch-arabischer Goldmünzen insofern, als die Morawiden, die sich im ganzen Süden Karpas verbreiteten und den Prägeu christlicher Herren und Kirchenfürsten als Muster dienten. Dies wird durch Münzen der Blochids von Barchinon bezeugt und andere mehr oder weniger barbarische Typen, mit deren Erklärung H. Lavelle sich beschäftigt. — F. Biligues ou trilingues manuscrites ayant servi de prototypes. Unter dieser nicht recht deutlichen oder nicht recht zutreffenden Aufschrift wird die grosse Zahl von Münzen besetzt, welche verschiedenen Herrscher mongolischen Ursprungs nach ihrer Besitznahme des westlichen und südlichen Asiens, Kharosmiten, Georgien u. s. und nachdem sie zum Islam übergetreten waren, mit mongolischen und arabischen, oder auch noch tibetanischen Legenden anspiegeln liess, wie die Hulgaiden, die Khane von Kiptschak, die Dschelairiden, Dschelaididen. — Jedenfalls haben wir in dieser Classification einen übrigen wohlgeordneten und klaren Prospect erhalten, dergleichen auch nicht vorhanden war, über eine grosse Zahl von zum Theil erst neuerlich an das Licht gekommenen Münzgruppen, über deren Verhältnisse zu einander es nicht gar leicht war sich zu orientiren und für welche nun gewissermassen ein Rahmen gezogen ist, in den sich Weiteres bequem einordnen lässt, und durch das zugleich Richtungen gezeigt werden, welche die Forschung häufig sich zu wenden hat.

In einem neuen Abschnitt unter der Aufschrift: *Éléments principaux dont se composent les légendes des monnaies arabes* behandelt Suret mit Ansehung der schon früher besprochenen Voraussetzungen, die zu Legenden verwendet werden, die vielerlei andern in denselben besetzten Data, ohne deren Kenntnis kein Verständniss möglich ist. Zuerst kommen die *invocations pieuses*, fromme Wunsch- oder Preisformeln, wie *تعم الرب الله* u. d. an die Reihe, welche in alphabetischer Ordnung vollständig als im Index III. der *Prämonien Reemals* und mit Nachweisung der Dynastien oder einzelnen Fürsten, auf deren Münzen sie erscheinen, vergesetzt werden. Da manche der gewisse Prägeformen charakteristisch sind, so gewähren sie eine gute Beihilfe zu Münzbestimmungen. Liest man z. B. auf einem vielleicht mangelhaft erhaltenen Stücke ein *ابن*, so kann man wissen, dass es eine Samaniden-Münze

von Nuh II. ist; denn nur auf einst solchen hat man Junes Wort bisher angetroffen. — Es folgen Bemerkungen über den Münzschlag und die dafür gebräuchlichen Ausdrücke: *صَرَب* d. i. *طَرَب*, anderwärts *صَرَب*, *عَمِلَ*, *عَلَى يَدَي*, *وَالْمَهْوَر* und *مِهْر*, *وَالْأَدْرَجَم* u. *الْقَصَد* u. dergl. und dessen Varietäten, zu dessen Erwähnung hier Gelegenheit geboten war, ungern vermissen.

Diesem schließt sich der bei weitem wichtigste Theil dieser ganzen Schrift, eine alphabetische Zusammenstellung aller mohammedanischen Münzstätten, aus denen bis jetzt Prägen bekannt sind. Nicht weniger als 660 Nummern, die Doppelsummen umgerechnet, wozu noch zwei Nachträge kommen; alles zusammen über 600. Eine stimmenwirthliche Zahl im Vergleich zu denen, die man zur Zeit eines O. G. Tychem kannte! Sie allein bezeugt es, welche gewaltige Fortschritte diese Wissenschaft in den letzten siebenzig Jahren gemacht hat. Mittelt dieser Liste ist das ungeheure Gebiet von Indien und dem angehörigen Archipel bis an die westlichste Küste Afrikas und Spaniens, von Aegypten und Arabien bis hoch hinauf in das nordöstliche Asien, über die europäische Türkei und die Mittelmeerländer Europas, in denen die Moslemnen einmal geherrscht haben, in seiner Geldproduction während zwölf Jahrhunderten vor uns ausgebreitet. Bei der Ausmündung dieses Verzeichnisses haben den verstorbenen Soret die meisten der jetzt lebenden oriental. Numismatiker unterstellt und ihm, wie die Herren Bartholomäi, Dorn, Millies, Sauvire u. a., auch eine Anzahl solcher Münzstätten-Namen mitgetheilt, die auf noch unedirten Exemplaren gelesen worden. Zwar werden in den morgenländischen Ländern noch manche andere Prägeorte erwähnt, sie sind aber als noch durch keine Münzstücke belegt, ungenannt geblieben in der Soretschen Liste, diejenigen Aklur's mitgenommen, welche M. E. Thomas aus Abusaid bekannt gemacht hat. Einem jeden Ortsummen sind die Dynastien beigefügt, welche in ihm haben prägen lassen, und bei denen, die nicht in der eigenen Sammlung Sorets belegt sind, auch die Namen der Schriftsteller, auf deren Angaben das Citat beruht. Da aber diese Stättennamen oft auf den Originalen außerordentlich versagen und schwer lesbar sind, so hat Soret noch in einer Tabelle eine Anzahl derselben treu facsimilirt und zwar dieselben in dem nach den Zeiten wechselnden Formen. Die beigezeichneten Ziffern bezeichnen das Jahrhundert, worin diese oder jene Gestalt gefunden wird. Es wird nicht nöthig seyn, auch hier wieder hervorzuziehen, welche überaus tüchtiche Beihülfe durch ein solchermassen eingerichtetes Verzeichniß dem Münzverkärer geboten ist. — Eine andere kleine Tabelle veranschaulicht die den Stättennamen häufig beigezeichneten Epitheta, wie *الجديد*, *تجروسة*, *جزيرة*, *حاضرة* — so ist S. 134 at *حاضرة* zu lesen —, ebenfalls chronologisch varifirt, und endlich erhält man eine Zusammenstellung der verschiedenen Ehrenpräfixe, durch welche gewisse Städte ausgezeichnet worden, wie *دار العلم* für Kioy, *دار الصفا* für Qom, *دار الامان* u. a. — Dem Schluss des zweiten Theiles machen Bemerkungen über die Datirungsformeln *في شهر سنة*, *في سنة*, *في سنة*, über die Monatsnamen,

تاريخ, في زمان, في عهد, في أيام دولة, mit Benennung der Dynastien, welche von der einen oder andern dieser Formeln Gebrauch machen.

Eine bedeutende Schwierigkeit bereiten dem Münzkritiker die vielerlei oft auf einem Stücke gehäuften Eigennamen mit ihrem sehr mannichfaltigen Prädicaten und Titeln. Darüber anzuklären ist die Haupttendenz des dritten Soret'schen Briefes, und wir empfangen diese Auseinandersetzung um so dankbarer, weil erst durch eine solche deutliche Einsicht die Verwerthung der in den Münzlegenden enthaltenen geschichtlichen und geographischen Data ermöglicht wird. Die Münzen aber sind hierfür eine sehr ergiebige und reiche Quelle, die zugleich geeignet ist, bei widersprechenden Angaben der Historiker eine sichere Entscheidung zu gewähren. Soret nimmt die bekannte Abhandlung Garnier de Tassy's im *Journal asiatique* 1854 zur Unterlage, gibt ihr jedoch eine etwas übersichtlichere Fassung. Er bietet zuerst eine Sammlung der auf Münzen gefassten, mit كنيه zusammengestellten, sowohl derer, wo ein Eigennamen, wie أبو حميد, wie derer, wo ein Appellativum folgt, wie أبو الفتح Vater des Sieges, mit Angabe der Personen und ihrer Dynastien, welche einen solchen Namen führten. Hiernach werden die Prädicats, wie welches Harun zeitweilig führte, ذوالرياستين und die ähnlichen mit تو companionen, بهادر besprochen, wiederum mit Benennung derer, die dadurch ausgezeichnet wurden, und dann jene oft sehr pomphaften Ehrennamen, (لقب), die in so grosser Menge auf den Münzen erscheinen, dass in der einen Liste nicht weniger als 65 derselben verzeichnet werden konnten, immer mit Angabe ihrer Träger. — Es folgen zuletzt mit gleichen Nachweisungen die eigentlichen Rangtitel, die Soret, wie mir scheint, ohne zureichenden Grund in zwei Classen trennt: A. Titres qualitatifs, wie ویرتان, اسم, حاجب, الوزير, 18 an Zahl, und B. Titres de rang et de souveraineté, wie خاقان, پادشاه, امیر, اتابک 25 mit ebenso vielen Epithets, welche noch nirgends sonst in solcher Weise zusammengestellt gefunden werden. Auf drei beigegebenen Tafeln erhält der Leser die Bilder, wie sie auf den Münzoriginalen vorkommen. Der beschuldene Verfasser schliesst diesen Theil seiner Schrift mit der Bemerkung: „Nous sommes bien loin de prétendre à ce que nos collectanés soient exemptes de lacunes et d'erreurs, mais elles suffiront pour diriger les débutants dans leurs recherches, et, après un peu d'usage, ils pourront, en combinant les données qui se trouvent dans nos différentes listes, non-seulement parvenir à déterminer avec certitude les pièces de leur cabinet, mais, en outre, à reconnaître celles qui sont probablement inédites.“

Nach einer solchen Erläuterung der Namen und Titel im Einzelnen erbligte nun noch, die Dignität eines jeden in der Zusammenordnung mehrerer je nach dem Platze zu bestimmen, welchen er auf den Münzen einnimmt. Massgebend hierfür war das Souveränitäts- oder Unterthänigkeits-Verhältnis, in dem die Benannten zu einander standen. Wie sich die Provinzial-Gouverneure zu mehr selbstständigen Dynasten emporschwangen, die aber noch den Schein der Unterordnung unter den Khalifen wahrten, soziet sie unter dessen Namen

nach ihren eigenen mit auf die Münzen, und wenn es geschah, wie es manchmal der Fall war, dass sie wieder von sich abhängige Vasallen hatten, so kamen auch deren Namen noch auf die von diesen letzten ausgehenden Prügen. Die Khalifenamen figurirten in den spätern Zeiten nur noch gewissermassen als Symbole der Glaubensmacht, ihre Träger als Repräsentanten der geistlichen Nachfolge oder Stellvertretung Muhammeds. Um diese Verhältnisse ins Licht zu setzen, bietet Soret mehrere Listen. Eine erste, über die abbasidischen Khalifen, giebt bei jedem einzelnen alle die Namen der Söhne, Brüder, Gouverneure, Wazire, Münzmeister und Dynasten, die auf den Münzen während seiner Regierungszeit vorkommen; eine zweite ähnlich über die Abbasiden von Aegypten; eine dritte verzeichnet 21 Fürstenhäuser, die das Souveränitätsrecht geübt haben, und führt die von einem jeglichen abhängigen Vasallen unentgeltlich auf. Diese Stellungen von Unterordnung und Oberherrlichkeit wechselten oft in wenigen Jahren; ein glücklicher Feldzug genügte um den Vasall des einen Herrn zu dem des andern zu machen oder selbst von zweien zugleich, und so kann nichts erwünschter sein, um sich in diesen verwickelten historischen Details zu orientiren, als eine solche tabellenartige Uebersicht, an die noch weitere Beobachtungen des wohlverfahrenen Numismatikers zum Schluss angefügt sind über die zu verschiedenen Zeiten wechselnden Stellen, welche die Dignitätsnamen nach ihren Abstufungen auf den Münzen einnehmen. —

Dies mag genügen, um zu zeigen, was Soret's Schrift bietet, um seinen Leser zu befähigen, selbst wenn derselbe der arabischen Schrift und Sprache unkundig wäre, mahomedanische Prügen zu classificiren und weiter zu bestimmen. Wie Soret selbst, ohne eigentlich Orientalist zu seyn, diese Kenntnisse und Fertigkeit sich angeeignet und das Bedürfniss einer Beihülfe dazu lebendiger als Andere empfunden hat, so hat er es auch uns übrigen an Eifer und raschem Handanlegen vorgethan, um eine solche Lücke auszufüllen nach seinem Vermögen. Zu Statuen kam ihm dabei der Besitz seiner reichen Sammlung, ohne welche es überhaupt unmöglich gewesen wäre, eine solche lehrreiche Schrift zu Stande zu bringen. Sie ist keine vollständige, systematische Münzkunde der Muhammedaner, macht auch durchaus keinen Anspruch darauf, solcher zu sein, aber in den enger gesteckten Grenzen und trotz der lockeren Verbindung ihrer Theile, gewährt sie jedem dieser Studien Beflissenen so mannigfach nützliches Material, dass Keiner ihrer entbehren kann. Indem sie Vieles, was erst in neuerer und neuester Zeit ermittelt worden, zum ersten Male zusammenfasst und aus der Zersplitterung unter einem Gesichtspunkte sammelt, dazu für gewisse Theile der Wissenschaft Umrisse entwirft, die weiter auszufüllen sein werden, darf sie selbst als eine Erweiterung der numismatischen Wissenschaft prädicirt werden, ein letzter würdiger Schlussstein der Arbeiten meines unvergesslichen Freundes. „Ainsi il est à présumer que je prends ici congé de vous“ schrieb er im letzten Satze seines an Hrn. Chalon gerichteten dritten Briefes, wie in Vorahnung des bald darauf erfolgten Todes. Diesem gegenüber vermöchte ich nicht mich auch auf eine Kritik von Einzelheiten einzulassen; meine Feder ist entwaffnet. Empfangen wir mit Dank und nutzen wir bestens, was uns als die letzte Gabe eines redlich in seiner Liebe zur Sache eifrig und unablässig arbeitenden, anspruchlosen Gelehrten in den besprochenen Blättern geboten worden ist! —

Unvergessen sei aber auch das Verdienst dessen, welcher diese Publicationen ermöglicht hat. Bei dem doch nur kleinen Kreise der gerade für orientalische Numismatik interessirten mag es dem Redacteur einer Zeitschrift insofern als ein Wagnis erscheinen, eben diesem Gebiete in so umfangreicher Weise Verhandlungen zuzugestehen, wie es von Hrn. Chalon sowohl durch diese *Éléments*, wie durch die vielen früheren Artikel Soret's und Anderer in der *Revue numismatique* beige geschoben ist. Je seltener die Beispiele einer ähnlichen Förderung der Studien des Ostens sind, je drückender die Sorge auf Jenen lastet, welche ihre Mühe und Kenntnisse an dergleichen Arbeiten gewendet haben, ob irgend ein Organ ihnen seine Spalten öffnen werde, und je nachtheiliger dergleichen Befürchtungen auch neben dem in Angriffnehmen solcher Publicationen bei befähigten Schriftstellern entgegenstehen, für um so anerkennungs- und dankerwerther muss zumal uns Orientalisten die erlauchteste Liberalität gelten, welche Herr Chalon in so hohem Grade geübt hat. Der treffliche Soret würde nie so viel geleistet haben, wenn ihm nicht ein ebenso trefflicher Redacteur eines Journals fördernd zur Seite gestanden hätte; die Wissenschaft aber wäre um manche gute Schrift ärmer geblieben.

Jana.

Stiekel.

Druckfehler, Berichtigungen und Zusätze.

Bd. XX. S. 486. vori Z بحث ل بحشت — 487. Z. 7. وأخرجها
 1. وأخرجها — 490, 26. Adam l. „Adam“ — 491, 15. wurde — zugeordnet
 l. „wurde reich“ — vorl. Z. l. oder Haschisch-Raucher — 495 Z 8 v. u.
 Antimonium l. „Hüttenmacher“ — 497, 19. الحافة ل الحافة — 498, 6
 Er reichte ihm l. „Er reichte dem Patienten“ — Z. 20 kannten l. „kannten“
 — Z. 23 kennen l. „kennen“ — 499, 11 v. u. Da erfasste der Mann l. „Da
 gab der Mann nach“ — 501, 29. السنج ل السنج — 502, 1. l. Mas'adja
 — Z. 10 Wechsel l. „Wechsler“ — Z. 11 v. u. Es lehrt l. „Er lehrt“ —
 Z. 5 v. u. l. In Cap. 6—8 — 508 Ann. 3. unverbogen l. „unverfälscht“ —
 574, 10. Dubab-namē l. „Rahab-namē“ — 597, 4. des l. „des“ — Ann.
 l. Z. 1. لها ل لها — 599, 2. von dem l. „sondern“ — Z. 11 v. u. hinzugefügt
 l. „Nierengefäß“ — 600, 28. fabelhaft l. „fehlerhaft“ — 601, 3. Glandium
 l. „Glandium“ — 602, 10 v. u. من علومها ل من علومها — 603, Ann. 1.
 الرائي ل الرائي — 604, 19. persequaris l. „persequaris“ — Ann. 1. diena
 l. „diena“ — 605, 15 v. u. l. 'Abdarrakmān III. — Z. 2 v. u. Gebiete
 l. „Gebiete“.

613, Z. 18 ع. هذا wird auch von Bar 'Ali und Bar Bahlāl
 erklärt durch Lex. Adler. = هذا. — Bar 'Ali كشتبان
 = كشتبان (كشتبانين) pl. fr. von كشتبان gegen
 die Regel der älteren Sprache, vgl. du Sacy I, §. 881, von einem flüch-
 tigen Worte nach d. Form فعاليل gebildet.)

616, 9. وتعريفها ل وتعريفها — Z. 9 v. u. calahóra l. „calahorra“ —
 Z. 7 v. u. أجلوب منها الى الاقطار ل أجلوب الى الاقطار — 620, 3 v. u.
 قزم ل قزم

Bd. XXI. S. 4, 20. Bewahner l. „Bewahrer“.

Die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie von Kanâda;

aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert von

Dr. E. Rœr.

Erstes Buch.

Erster Abschnitt.

1. Zunächst dem wollen wir erklären, was Verdienst ist.
2. Verdienst ist das, wodurch Erhebung und das höchste Gut hervorgebracht werden.

1. Atha, zunächst, bedeutet nach dem Upaskâra entweder eine Zeitangabe „nach“, nämlich nach der Bitte der Schüler um Belehrung, oder Ankündigung des Heils. Atha, denn, deshalb, weil nämlich fähige und von Misgunst freie Schüler da sind.

Mit Ausnahme der Nyâya beginnen alle Darçana, oder philosophischen Lehrsysteme der Inder, mit atha, die Vedânta, Mīmāṃsa, Yoga und Vaiçeshika mit derselben Formel, athâtâp.

2. Der Upaskâra erklärt abhyudaya, Erhebung, durch tattva-jñâna, Wissen der Wahrheit, und nihcreyasa, das höchste Gut, durch unendliche Befreiung vom Uebel. Danach müsste die Uebersetzung lauten entweder: Verdienst ist das, wodurch das Wissen der Wahrheit und das höchste Gut hervorgebracht werden; oder: Verdienst ist das, wodurch vermittelt des Wissens der Wahrheit das höchste Gut hervorgebracht wird. Dieser letzten Erklärung folgt Ballantyne in seiner Uebersetzung dieses Sûtra: Duty is that from which there results emancipation through exaltation. Anders die Vivriti; in Uebereinstimmung mit dem Verfasser der Vritti, welcher abhyudaya durch „Glück“ erklärt, ist ihr zufolge Erhebung: der Himmel, das höchste Gut: unendliche Befreiung. Die Ursache, welche den Himmel und die unendliche Befreiung hervorbringt, ist Verdienst. Verdienst als Ursache des Himmels wirkt durch wahrnehmbare Mittel, als Ursache der Befreiung aber durch das Wissen der Wahrheit.

3. Der Veda hat Beweiskraft, weil er von ihm ausgesprochen ist.
4. Das höchste Gut (hängt ab) von dem Wissen der Wahrheit, welche erzeugt wird durch ein besonderes Verdienst vermittelt (der Kenntniss) des Gemein samen und Widerstreitenden in den sechs Kategorien der Substanz, der Eigenschaft, der Bewegung, des Allgemeinen, des Besondern und der Inhärenz.

3. Zur Einleitung in dieses Sūtra bemerkt die Vivṛiti: Was ist nun der Beweis, dass es ein solches Verdienst wirklich gibt, und dass es das Wissen der Wahrheit hervorbringt? Kiwa der Veda? Die Beweiskraft desselben wird aber bezweifelt, wie es in einem Sūtra des Akṣhaṇarāṇa (Nyāya-Sūtra II, 9, 57) heisst: „Der Veda hat keine Beweiskraft, weil er an den Gebrechen der Unwahrheit, des Widerspruchs und der Wiederholung leidet.“ Mit der Absicht, Zweifel solcher Art zu lösen, ist dieses Sūtra verfasst.

Das Fürwört „tat“ kann sich, nach dem Upaskāra, entweder auf Gott, oder auf das im vorhergehenden Sūtra erwähnte „Verdienst“ beziehen. Im letztern Falle würde die Uebersetzung lauten: „Weil der Veda das Verdienst erklärt, hat er Beweiskraft.“ Die erstere Erklärung ist vorzuziehen, weil zunächst nach einem Beweise des Verdienstes gefragt wird. Dieser ist anerkanntermassen im Veda gegeben; der Veda aber hat Beweiskraft, weil er „von ihm“ ausgesprochen ist, d. h. nach den Worten der Vivṛiti, weil er von dem ewigen, allwissenden und heiligen Geiste herrührt. Diese Auffassung nämlich, dass sich das „tat“ auf Gott bezieht, wird durch das Schluss-Sūtra des ganzen Werkes, welches eine wörtliche Wiederholung des gegenwärtigen ist, noch bestätigt; indem dort kaum eine andere Auslegung als die gegebene möglich ist. Vergl. auch II, 1, 18—19, welches die Bedeutung „tat“ feststellt, und VI, 1, 1—4.

4. Nach der Ansicht des Upaskāra und der Vivṛiti bezieht sich dieses Sūtra auf beide Arten des Verdienstes, sowohl auf das, welches das Glück in einer höhern Welt hervorbringt, als auch auf das, welches der Grund der Befreiung ist. Im Gegentheile möchte ich es nur auf das erste beziehen; weil das zweite Verdienst, welches zur schliesslichen Befreiung von der Welt führt, im nächstfolgenden Sūtra angeführt wird.

1. Der Upaskāra und die Vivṛiti weichen in der Erklärung des Prädikates „welche erzeugt wird durch ein besonderes Verdienst“ von einander ab. Ein solches Wissen, sagt der Upaskāra, hängt ab von dem Lehrsystem der Vaigeshika; demnach ist dieses auch der Grund des höchsten Gutes. Und ferner: Der Satz „welche erzeugt wird durch ein besonderes Verdienst“, ist ein Prädikat des Wissens der Wahrheit. In diesem Falle hat das besondere Verdienst den Charakter des sich Lossagens von weltlicher Thätigkeit. Wenn aber der Ausdruck „Wissen der Wahrheit (tattvajñāna)“ durch

die Herleitung „die Wahrheit wird dadurch gewusst“, als gleichbedeutend mit Lehrsystem aufgefasst wird, so muss man das besondere Verdienst als Anordnung und Gnade Gottes annehmen; denn der grosse Weise Kapāda soll sein Lehrsystem, nachdem er es durch die Anordnung und Gnade Gottes erhalten, verkündet haben. Unter dem Wissen der Wahrheit aber ist hier die Wahrheit der Seele gemeint, indem eben diese die trügerische und unwahre Erkenntniss zu vernichten im Stande ist.

Hier bestreitet nun die Vivṛiti, dass unter dem besonderen Verdienst entweder das sich Lossagen von weltlicher Thätigkeit oder die Anordnung und Gnade Gottes gemeint sei, und versteht darunter selbst „eine besondere gute That, entweder in diesem oder in einem früheren Leben verrichtet“. Obwohl diese Auslegung durch den Text, dessen wörtliche Uebersetzung sie ist, unterstützt wird, so darf man doch die Richtigkeit derselben bezweifeln; denn eine solche besondere gute That müsste doch eine der im Veda vorgeschriebenen Handlungen sein; in diesem Falle aber würde sie nur eins der Mittel sein, um eine höhere Welt zu gewinnen; auch würde das System in diesem Falle wohl kaum unterlassen haben, Handlungen von solcher Wichtigkeit zu beschreiben. Vielmehr müssen solche Handlungen darunter verstanden werden, wie sie das 6te Sūtra des zweiten Abschnitts des 6ten Buches andeutet: „Wenn die Handlungen der Seele Statt finden, so ist die Befreiung erklärt“.

2. Ueber das Verhältniss des Lehrsystems zu seinem Zwecke und Inhalt bemerkt der Upaskāra: Das gegenwärtige Sūtra hat die Absicht, die Verbindung der zu behandelnden Gegenstände auseinanderzusetzen. Die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem höchsten Gute ist die des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung; die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem Wissen der Wahrheit die des Verhältnisses zwischen Thätigkeit und dem Instrumente derselben; die Verbindung zwischen dem höchsten Gute und dem Wissen der Wahrheit die des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache; die Verbindung zwischen den Kategorien und dem Lehrsysteme die des Verhältnisses zwischen dem zu Erklärenden und dem Erklärenden. Die Vivṛiti giebt diesen Zusammenhang wie folgt. Der Zweck ist das höchste Gut, die Gegenstände, welche behandelt werden sollen, sind die Kategorien; die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem höchsten Gute, so wie zwischen dem Wissen der Wahrheit vermittelt der Kategorien und dem höchsten Gute ist die des Verhältnisses zwischen Mittel und Zweck; die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem Wissen der Wahrheit vermittelt der Kategorien die des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache; die Verbindung zwischen den Kategorien und dem Wissen der Wahrheit die des Verhältnisses zwischen dem Gegenstande und dem Instrumente; die Verbindung

zwischen den Kategorien und dem Lehrsystem die des Verhältnisses zwischen dem Hervorzubringenden und dem Hervorbringenden.

3. Nach der Erklärung des Upasthāra ist das höchste Gut absolute Befreiung vom Uebel. Nachdem er über die Gültigkeit dieser Erklärung sich weitläufig ausgelassen, fasst er zuletzt das Ganze zusammen: Man könnte nun sagen, vielleicht ist dennoch das Aufhören des Uebels nicht das höchste Gut, weil es unmöglich ein Aufhören des künftigen Uebels geben kann, weil das vergangene Uebel vergangen ist, und weil das gegenwärtige Uebel vermöge der Bestrebung des Menschen eben aufhört. Eine solche Ansicht ist nicht richtig, weil die Thätigkeit des Menschen, gleich wie die Sühnung, auf die Vernichtung der Ursache des Uebels sich richtet (und mit der Ursache ist auch die Wirkung aufgehoben). Die Ursache des weltlichen Daseins ist nämlich das trügerische, falsche Wissen; das wird aber durch das Wissen der Wahrheit der Seele vernichtet; und das Wissen der Wahrheit entsteht durch die Ausübung des Yoga. Deshalb (weil das höchste Gut = Befreiung vom Uebel, erreichbar ist) ist das Streben (nach dem höchsten Gut) zulässig.

Die Ansicht nun, dass Befreiung, anstatt des Nicht-Daseins des Uebels, die Offenbarung eines ewigen Wohles sei, ist nicht richtig, weil es an einem Beweise eines ewigen Wohles fehlt; gäbe es aber einen solchen, so wäre es nicht ewig, weil wegen der Offenbarung desselben kein Unterschied zwischen dem Befreiten und dem im weltlichen Dasein Befangenen Statt findet, und wegen des Entstehens des Offenbarwerdens bei dem Aufhören desselben das weltliche Dasein wieder erfolgen würde.

Ferner ist die Ansicht, dass Befreiung die Auflösung der individuellen Seele in die allgemeine sei, nicht richtig. Soll Auflösung Eins-Sein bedeuten, so ist dies widersinnig; denn zwei sind nicht eins. Soll aber Auflösung das Aufhören des ursprünglichen, feinen Körpers, und der ursprüngliche, feine Körper die fünf Sinne, und das Aufhören von diesem und dem (groben) Körper Auflösung bedeuten, so ist auch dies nicht richtig, weil damit nur die Freiheit von den Gegenständen des Uebels ausgesagt wird. Es ist demnach ausgemacht, dass Befreiung eben das Nicht-Sein des Uebels ist.

Hiermit ist auch die Ansicht der Ekadāṇḍī (einer Sekte der Vedānta, welche das Tragen eines Stabes als ein Symbol der Lehre ansehen, dass Alles das eine Brahma sei), dass beim Aufhören der Unwissenheit der Zustand der Seele, worin sie nur sich selbst gleich ist, Befreiung sei, und dass die Seele die Natur des Wissens und des Wohles an sich trage, widerlegt; denn es giebt keinen Beweis, dass die Seele Wissen und Wohl ist. Der Text der Gr̥ti nämlich: „Brahma ist ewiges Wissen und Seligkeit“, ist kein Beweis, weil dieser durch das Haben von Wissen und Seligkeit zu

erklären ist; denn es giebt eine solche Ueberzeugung, wie: ich weiss, mir ist wohl; nicht aber: ich bin Wissen, ich bin Wohl.

Die Vivriti fasst dies kurz zusammen: Nach der Nyāya, Vaigaiika und Sāṅkhya ist das höchste Gut absolute Befreiung vom Uebel, bestimmt durch die Vernichtung des Uebels in dem ihm (dem Uebel) gemeinsamen Substrate des nicht gemeinsamen zeitlichen Uebels; denn die Vernichtung des der Zeit nach letzten Uebels ist nicht gleichzeitig mit (der Vernichtung) des Uebels in dem ihm gemeinsamen Substrate, weil zu der Zeit in der befreiten Seele kein Uebel entsteht; nach einer Abtheilung der Nyāya ist es die absolute Befreiung von der Sünde; nach den Vedānti, welche Ekādānti heissen, Befreiung von der Unwissenheit; nach den Vedānti, welche Tridānti (eine Sekte der Vedānta, welche drei in eins verbundene Stäbe tragen, als ein Symbol ihrer vollständigen Beherrschung von Gedanken, Worten und Thaten) heissen, die Auflösung der individuellen Seele in die höchste Seele; nach den Bhakti der Genuss eines unwandelbaren Glücks; das unwandelbare Glück aber, wie es durch den Veda bewiesen ist während der weltlichen Daseins unentwickelt, obwohl es jeder individuellen Seele einwohnt, und wird erst nach dem Offenbarwerden der Wahrheit der Seele offenbar. Die schwachen Seiten in diesen Ansichten sind hier nicht weiter auseinandergesetzt; aber so viel steht fest, dass alle einer absoluten Befreiung vom Uebel in dem Zustande der Befreiung nicht entgegen sind.

4. Nach der Vivriti sind die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegungen Gattungen; der Begriff des Allgemeinen (d. h. der Gattung) ist das Verbundensein von vielen bei der Existenz des Unvergänglichen, der Begriff des Besondern das Verbundensein mit Einem allein bei der Existenz von irgend etwas, welches von der Gattung verschieden ist; der Begriff der Inhärenz ist beständige (unwandelbare) Verbindung.

5. Die Vivriti sucht, gleich dem Upaskāra, zu beweisen, dass die Kategorie der Nicht-Existenz ebenfalls durch Kanāda aufgestellt sei, folgendermassen: Obwohl die sechs Kategorien als existirend ausgesprochen sind, so ist doch in Wahrheit auch die Nicht-Existenz als eine andere Kategorie beabsichtigt. Deshalb stimmt es hiermit überein, was im ersten Sūtra des zweiten Abschnitts des ersten Buches: „Bei der Nicht-Existenz der Ursache existirt die Wirkung nicht“, und im ersten Sūtra des ersten Abschnitts des neunten Buches: „(Eine Wirkung ist) vorher nicht seiend, weil Bewegungen und Eigenschaften nicht (darauf) angewandt werden“, und in andern Sūtras gesagt wird. Demnach heisst es in der Nyāyabīvatī: Auch die Nicht-Existenz ist zu erwähnen, weil sie, gleich den Kategorien der Existenz, mit dem höchsten Gute verbunden ist: denn durch den Beweis, dass mit der Ursache auch die Wirkung nicht exi-

stirt, ist das Verbundensein bewiesen. Ebenso in der Dravyakirāṇāvālī durch die Lehrer der Nyāya: Diese (sechs) Kategorien sind angeführt, weil sie die hauptsächlichsten sind, die Nicht-Existenz dagegen, obwohl sie ihren eigenen Begriff hat, ist nicht eingeführt, nicht deshalb, weil sie verwerflich ist, sondern weil ihre Bestimmung in der des Entgegengesetzten enthalten ist.

Es war unnöthig, einen solchen indirekten Beweis, dass Kapāda die Nicht-Existenz als eine Kategorie angesehen, zu führen; denn die Nicht-Existenz wird im neunten Buche von Kapāda selbst aufgestellt und eingetheilt; ja sogar behauptet, dass sie durch sinnliche Wahrnehmung aufgefasst werde. Obwohl sie an dem angeführten Orte nicht ausdrücklich als Kategorie erklärt wird, so versteht sich dies doch von selbst, indem sie keinem andern Begriffe untergeordnet werden kann.

6. Dr. Ballantyne in seiner Uebersetzung der „Aphorisms of the Vaiçeshika“ giebt die Namen der Kategorien folgendermassen: Substance, quality, action (karma), community, distinction und concretion. Karma (Bewegung) bedeutet im gewöhnlichen Sprachgebrauch allerdings „action“, Handlung, Werk, in der technischen Sprache der Vaiçeshika aber nur Bewegung. Community für sāmānya (Allgemeines) ist nicht bestimmt genug, indem sāmānya immer die Begriffsallgemeinheit, community aber diese nur ausnahmsweise bezeichnet. „Concretion“ für samavāya ist gleichfalls nicht passend. Samavāya ist nach den Vaiçeshika unwandeltbare Verbindung, welche erstens zusammengesetzte Substanzen mit den einfachen haben, aus welchen sie zusammengesetzt sind, welche zweitens Eigenschaften und Bewegungen mit der Substanz haben, ohne welche sie nicht gedacht werden können, und welche drittens das Individuum mit der Art, und die Art mit der Gattung hat. Concretion bezeichnet dies nun keineswegs, indem es vielmehr die Verbindung gleichartiger Theile zu einem Ganzen ausdrückt. — In Dr. Ballantyne's Vorlesungen, welche 1852 erschienen, werden sāmānya und viçesha durch genus und difference, und samavāya durch coherence übersetzt. Genus und difference sind vollkommen zulässig, und coherence trifft auch im Allgemeinen das Richtige, indem Inhärenz nach philosophischem Sprachgebrauche das Einwohnen des Einen in dem Andern bedeutet. Das „Co“ giebt aber einen überflüssigen Zusatz, indem die samavāya nicht die nothwendige Mehrheit des Inhärenzenden, sondern nur das Inhärenz des Einen in einem Andern bezeichnen soll.

Prof. Møller in seinen „Beiträgen zur Kenntniss der indischen Philosophie“ (Zeitschr. d. D. M. G. Bd. VI) überträgt die Kategorien durch: Gegenstand, Eigenschaft, Bewegung, das Allgemeine, das Besondere, Inhärenz. Diese Ausdrücke, mit Ausnahme des Gegenstandes, habe ich adoptirt. Dravya, im gewöhnlichen Sprachge-

5. Erde, Wasser, Licht, Luft, Aether, Zeit, Raum, Seele, innerer Sinn, — sind die Substanzen.

brauche, meint in der That nichts Andres als Gegenstand, Ding u. s. w., als Kanitansdruck des Vaiçeshika aber das Seiende, auf welches alles andere Seiende als auf seinen Grund zurückgeföhrt werden muss. Gegenstand dagegen bedeutet im Allgemeinen das, was der Empfindung, der Wahrnehmung, dem Denken u. s. w. vorliegt, und näher etwas ausser dem Subjekte Liegendes und ihm Entgegengesetztes, und hat daher nicht die bestimmte Bedeutung des dem Abgeleiteten, den Eigenschaften u. s. w. zum Grunde Liegenden. Der angemessenste Ausdruck dafür ist Substanz.

5. 1. Alle indischen Systeme nehmen, ausser Erde, Wasser, Licht und Luft noch ein fünftes Element an, welches sie gewöhnlich ākāṣa nennen. Dies fünfte Element, welches unendlich ist, hat Colebrooke durch „Aether“ wiedergegeben, welcher Ausdruck deshalb nicht unangemessen ist, weil der Aether nach der Theorie von vielen Physikern ebenfalls einen durch den ganzen Weltenraum verbreiteten Stoff bezeichnet. Nur ist zu beachten, dass der Aether der indischen Philosophie nicht, wie der unserer Physiker, die Quelle des Lichts, sondern des Tons ist, und dass die Vaiçeshika besonders den Aether den übrigen vier Elementen entgegensetzt, indem diese aus Atomen bestehen, während der Aether nach ihrer Ausdruckweise zu den unendlichen Substanzen gehört.

2. Professor Müller übersetzt ātmā (Seele) durch Selbst, und manas (innerer Sinn) durch Seele. Ātmā ist nach Kapāda die Substanz, aus welcher Wissen, Lust und Unlust, (Wollen u. s. w. entspringen, und dieser Begriff wird durch Seele, welche immer als Grund aller geistigen Erscheinungen gegolten hat, am angemessensten wiedergegeben. Der Manas dagegen hat an und für sich weder Wissen noch andre geistige Eigenschaften, sondern ist nur die notwendige Bedingung, durch welche das Wissen u. s. w. zur Erscheinung kommt, indem alles in der Seele Entstehende durch den Manas hindurch muss. Aus diesem Grunde wird er denn auch, von der Vaiçeshika sowohl wie der Nyāya, als antarindriya, als innerer Sinn, bezeichnet. Insofern ist die Uebertragung „innerer Sinn“ für Manas durchaus gerechtfertigt, doch ist sie unpassend, insofern innerer Sinn nach unserem Sprachgebrauch als ein Vermögen der Seele dieser selbst zugehört, während Manas eine von der Seele verschiedene atomistische Substanz ist. Dennoch habe ich diesen Ausdruck gewählt, weil ich keinen passenderen in unserer Sprache fand, und weil er wenigstens die Funktion des Manas vollständig ausdrückt.

3. Iti (Dies), hinter „innerer Sinn“ soll die abschliessende Bestimmung anzeigen, so dass es weder mehr noch weniger als neun Substanzen giebt. Andere nämlich haben noch andere Substanzen angenommen, z. B. die Sāṅkhya Finsterniss, Andere Gold u. s. w.

6. Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit, Zahlen, Ausdehnungen, Einzeinheit, Verbindung und Trennung, Ferne und Nähe, Erkenntnisse, Wohl und Uebel, Verlangen und Abscheu, und Bestrebungen sind Eigenschaften.

Upaskāra und Vivṛiti suchen diese Ansicht hier zu widerlegen, während Kapāda selbst die Meinung, nach welcher Finsterniss eine Substanz sein soll, an einem andern Orte (5. 2, 19) zurückweist.

4. Nach der Vivṛiti bilden weder der Aether, noch Zeit und Raum Gattungen, weil sie nur in Einem gefunden werden; die übrigen Substanzen, als viele einer Art, bilden Gattungen.

6. 1. Es ist bemerkenswerth, dass in diesem Sūtra, welches alle Eigenschaften aufzählen sollte, von den 24 diesem Systeme eigenthümlichen Eigenschaften nur 17 angeführt werden. Ueber diese Hinweglassung sagt der Upaskāra: Durch das „Und“ werden Schwere, Flüssigkeit, Zähigkeit, Selbstwiedererzeugung, Verdienst, Nicht-Verdienst und Ton zusammengefasst, und diese werden deshalb nicht namentlich angeführt, weil ihre Natur als Eigenschaft bekannt ist. Späterhin aber werden sie, ihrer Erklärung und ihrer Natur nach als unter den Begriff der Eigenschaft fallend, an den gehörigen Orten erwähnt werden.

Dies ist in der That der Fall. Flüssigkeit und Zähigkeit werden II. 1. 2., Ton II. 1. 25—27 und II. 2. 22, Schwere V. 1. 7, Verdienst und Nicht-Verdienst im 6ten Buche, und Selbstwiedererzeugung IX. 2. 6 angeführt; auch ist es unzweifelhaft, dass sie Eigenschaften im Sinne des Kapāda sein sollen, weil sie eben in Verbindung mit den übrigen Eigenschaften erklärt werden. Der Grund aber, welchen der Upaskāra für ihre Nicht-Erwähnung in dem gegenwärtigen Sūtra angiebt, ist nicht stichhaltig; denn die namentlich angeführten Eigenschaften sind wenigstens eben so bekannt, wie die nicht namentlich angeführten.

Eine andere Eigenthümlichkeit dieses Sūtra ist die Art der grammatischen Verbindung der Eigenschaften; sie werden nämlich nicht in eine Reihe, sondern gruppenweise zusammengestellt. So bilden Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit ein zusammengesetztes Wort im Plural; Zahlen und Ausdehnungen sind jedes im Plural; Verbindung und Trennung als ein Wort im Dual; und Einzeinheit im Singular angegeben. Zur Erklärung bemerkt der Upaskāra: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit bilden ein zusammengesetztes Wort, um anzuzeigen, dass für gleichzeitige Farben u. s. w. kein gemeinsames Substrat vorhanden ist (weil jede dieser Eigenschaften einer verschiedenen Substanz angehört); Zahlen und Ausdehnungen aber sind Plurale und nicht in ein Wort zusammengefasst, um anzuzeigen, dass die gleichzeitigen Zahlen und Ausdehnungen ein gemeinsames Substrat haben. Obwohl das gemeinsame Substrat der Einheit nicht eine andere Einheit, und das

gemeinsame Substrat der Länge und Breite nicht eine andere Länge und Breite ist, so sind doch die Zweierheit und andere Zahlen sich gegenseitig ein gemeinsames Substrat, und Breite und Länge u. s. w. ein gemeinsames Substrat für anderweitige Ausdehnungen. Wenn auch die Einzelheit als gemeinsames Substrat für die Einzelheit von zweien u. s. w. aus diesem Grunde durch die Vielheit der Zahl zu bestimmen ist, so hat doch der Singular die Bestimmung, den Gegensatz zur Zahl, welcher durch das Offenbarmachen der Gränze charakterisirt ist, anzudeuten. Verbindung und Trennung, obwohl sie zwei sind, sind (als ein Wort) im Dual zusammengestellt, um anzudeuten, dass sie die eine Bewegung hervorbringen. Nähe und Ferne (ein Wort bildend) haben den Dual, um ihre gegenseitige Abhängigkeit zu bestimmen, und um anzudeuten, dass sie ohne Unterschied ein Zeichen des Raums und der Zeit sind. Erkenntnisse sind im Plural um durch die Eintheilung des Wissens u. s. w. die Ansicht der Sāṅkhya, dass die Einsicht nur eine sei, zu widerlegen. Wohl und Wehe, obwohl zwei Eigenschaften, haben den Dual (als ein Wort), dass sie eine und dieselbe, als Genus zu fassende, Wirkung erzeugen, ferner, dass sie ohne Unterschied das Schicksal herbeiführen, und dass das Wohl als ein Uebel gedacht werden muss. Verlangen und Abscheu (als Theile eines Wortes) stehen im Dual, um anzuzeigen, dass sie die Ursachen des Handelns sind, und Bestrebungen im Plural, um auszusagen, dass sie der Grund des Verdienstes von zehn Arten von gebotenen und verbotenen Gegenständen und der Grund der Sünde von zehn Arten (solcher Gegenstände) sind.

Oder auch: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit sind zusammen angeführt, um die Ursachlichkeit des Verhältnisses zwischen den Elementen (Erde, Wasser, Licht, Luft, deren jedes der Gegenstand nur eines Sinnes ist) und den Sinnesorganen (deren jedes einem bestimmten Elemente entspricht) deutlich zu machen, oder auch, um die Wirkungen, welche durch Anwendung von Hitze entstehen, festzustellen. — Ferner: um den Gegensatz der Zweierheit und Vielheit u. s. w. hinsichtlich der Zahl zu entfernen, ist sie im Plural angeführt. Ferner, die Einzelheit ist einzeln angeführt, um anzudeuten, dass sie durch die Vielheit der Zahl auch eine vielfache, und ihr Gegensatz zur Zahl das Offenbarmachen des Wissens der Gränze ist. Ferner steht Ausdehnung im Plural, um den Widerspruch zwischen Breite und Länge zu entfernen; Verbindung und Trennung im Dual, um den Gegensatz zwischen ihnen hervorzuheben; Nähe und Ferne aber im Dual, weil wegen der Eintheilung (derselben) nach Raum und Zeit in Folge einer Vermuthung ihrer Verschiedenheit vier (Eigenschaften) herauskommen, und (deshalb) die Eintheilung der Eigenschaften eine geringere (?) sein würde.

Die Anlegung des Upaskāra scheint gezwungen zu sein, ist aber der künstlichen Anordnung der Eigenschaften im Sātra voll-

7. Aufwerfen, Niederwerfen, Zusammenziehen, Ausdehnen und Gehen, dies sind die Bewegungen.

kommen angemessen, und erklärt im Ganzen gewisse richtig den beabsichtigten Sinn jener Gruppierung.

2. Sind nun die Begriffe der Eigenschaften Klassen, und ist der Begriff der Eigenschaft selbst eine Klasse? Darüber sagt die Vivriti: Hier sind nun alle Theilungsglieder der Eigenschaft, nämlich die Begriffe der Farbe, des Geschmacks u. s. w. Klassen; der Verfasser der Sākti jedoch hält den Begriff der Selbstwiedererzeugung, wie er in der Geschwindigkeit, Elasticität und in der Erinnerung gefunden wird, nicht für eine Klasse, weil kein Beweis dafür vorhanden wäre. Hinsichtlich eines Beweises der Klasse: Eigenschaft, bemerkt der Verfasser der Muktāvāli: Die Ursächlichkeit, welche in dem Statt findet, was eine von den Substanzen und den Bewegungen verschiedene Allgemeinheit besitzt (d. h. in den Eigenschaften), ist durch irgend welchen Charakter bestimmt, indem eine unbestimmte Ursächlichkeit unerkennbar ist; denn hier ist nicht der Begriff der Farbe (der niedere Begriff), oder das Sein (der höhere Begriff) bestimmend, weil sonst ein kleinerer oder grösserer Umfang (des Begriffes) Statt fände; deshalb ist ein in den 24 Eigenschaften selbst Enthaltenes anzunehmen. — Die Neuern aber nehmen an, dass der Begriff der Eigenschaft durch Wahrnehmung bewiesen ist.

3. Dr. Ballantyne und Prof. Müller übersetzen parimāṇa durch Grösse; es ist aber räumliche Grösse, indem es Länge und Breite umfasst. Samskāra wird von Pr. M. durch Anlage wiedergegeben; Anlage jedoch ist etwas ursprünglich Vorhandenes, während saṃskāra die Wiederherstellung eines früher Vorhandenen, wie dies erhält aus der Tarka-Saṅgraha (§ 87); Selbstwiedererzeugung ist dreifach, Geschwindigkeit, Einbildung und Elasticität. Geschwindigkeit findet sich in der Erde, dem Wasser, dem Licht und dem innern Sinn (denen allem Bewegung zukommt); Einbildung, die Wirkung der Auffassung, und die Ursache der Erinnerung, findet nur in der Seele Statt. Elasticität ist das, welches das Veränderte zu seinem früheren Zustande zurückführt, und sich in irdigen Substanzen, wie in Mattem u. s. w. findet. In meiner Uebersetzung bin ich Dr. Ballantyne, der es in der Tarka-Saṅgraha durch: the self-reproductive übersetzt, gefolgt.

7. 1. Die Bewegungen, sagt der Upaskāra, sind wahrnehmbar, weil sie die Wirkungen von Substanzen und Eigenschaften sind, und weil sie farbigen Substanzen inbegriffen; aus diesem Grunde geschieht die namentliche Angabe und Eintheilung der Bewegung nach der Anzählung der Substanzen und Eigenschaften.

2. Die Bewegung ist offenbar eingetheilt nach den verschiedenen Hauptrichtungen, welche ein bewegter Gegenstand von einem und demselben Punkte aus nehmen kann, nämlich nach oben, nach

8. Sein, Vergänglichkeit, Inhärenz in der Substanz, Wirkung, Ursache, das Haben des Allgemeinen und Besonderen, das ist das Nicht-Besondere (Gemeinsame) der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen.

unten, und horizontal nach zwei entgegengesetzten Seiten. Das fünfte Glied, wenn es wörtlich „Gehen“ bedeutet, scheint überflüssig zu sein; denn im Gehen sind die übrigen Bewegungen schon begriffen, und es würde deshalb den Begriff, welcher eingetheilt werden soll, nur wiederholen. Dies wird denn auch von den meisten Erklärern zugegeben, und sie nehmen deshalb an, dass „das Gehen“ hier nicht in seinem ursprünglichen Sinne aufzufassen sei, sondern alle übrigen nicht angeführten Bewegungen, wie die Kreisbewegung, die Bewegung durch Ausleerung, Tröpfeln u. s. w. enthalte. — Nichts ist bezeichnender für den blinden Autoritätsglauben der Inder, als die Erklärung dieser Stelle in dem Dīnākāri, welche Ballantyne (*Vaiçeshika Aphorisma* p. 14) anführt. Nun denn, weil Aufwerfen u. s. w. vom Gehen allein gewonnen wird, so ist die Eintheilung in Aufwerfen u. s. w. nicht angemessen. Auch kann man nicht sagen, dass der Begriff des Gehens im Aufwerfen u. s. w. sich nicht erkennen lasse; denn wenn ein Erdkloss u. s. w. auf- oder niedergeworfen wird, so findet die Auffassung Statt, er geht aufwärts, oder er geht niederwärts. Diese eure Meinung indess ist nicht richtig; denn es ist unmöglich, einen grossen Weisen (wie Kapāda) beschränken zu wollen.

8. Um dieses Sūtra zu verstehen, muss man die Ansicht des Kapāda hinsichtlich der Substanzen kennen. Die Substanzen sind nämlich entweder einfach, und deshalb unvergänglich, oder zusammengesetzt, und deshalb vergänglich. Einfach sind 1. die Atome, deren Mass oder Grösse ein Atom, d. h. unendlich klein ist, und 2. die sogenannte Vīdhu, oder unendlichen Substanzen, wie Raum, Zeit u. s. w., deren Mass unendlich gross ist. Die zusammengesetzten Substanzen bestehen aus Atomen, und sind als zusammengesetzt vorzüglich, indem sie immer wieder in ihre einfachen Bestandtheile aufgelöst werden können. Die ersten drei Merkmale, welche in diesem Sūtra als das Gemeinschaftliche der Substanz, Eigenschaft und Bewegung angegeben werden, passen nun in der That nicht auf einfache Substanzen; denn diese sind nicht vergänglich, nicht anderen Substanzen inhärent, und nicht Wirkungen. Sie passen nur auf Bewegungen und auf vergängliche Substanzen und Eigenschaften. Warum denn diese Zusammenstellung? Dem Verfasser des Sūtra war es offenbar darum zu thun, die Bewegungen mit Substanzen und Eigenschaften zu vergleichen, und dies wäre unmöglich gewesen, wenn er sie mit der einfachen Substanz oder mit unvergänglichen Eigenschaften verglichen hätte. Upaskāra und Vivṛiti bemühen sich nun, das Widersprechende dieser Zusammenstellung hinwegzuerklären. Die Vivṛiti, im Ganzen mit dem Upaskāra übereinstimmend,

2. Das Gemeinsame der Substanzen und Eigenschaften ist, dass sie den Anfang dessen bilden, was unter dieselbe Klasse fällt.

sagt darüber: Das Allgemeine (die Gattung in der Substanz, Eigenschaft und Bewegung) ist das Sein, das Besondere die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft und Bewegung. Die Auffassung „Sein“ kommt sowohl den Substanzen, wie den Eigenschaften und Bewegungen zu. Demnach besteht das Gemeinschaftliche der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen darin, dass sie 1. das Sein haben, 2. dass sie das Gegenheil der Zerstörung (= Vergänglichkeit) sind, 3. dass die Substanz ihre inhärente Ursache (= Inhärenz in der Substanz) ist, 4. dass sie Ursachen sind und 5. dass sie eine Gattung haben, welche im Sein enthalten ist. Obwohl Vergänglichkeit, Inhärenz in der Substanz, und Wirkung nicht enthalten sind in einer unvergänglichen Substanz oder Eigenschaft, noch Ursächlichkeit in dem, dessen Mass ein Atom ist, oder in unvergänglichen Substanzen, so ist Vergänglichkeit doch eine Eigenschaft der Theilungsglieder der drei Kategorien, welche in der Substanz als inhärenter Ursache vorhanden ist; Wirkung ebenso eine Eigenschaft der Theilungsglieder der drei Kategorien, welche in dem Gegenheile der vorangehenden Nicht-Existenz vorhanden ist; ebenso Ursache eine Eigenschaft der Theilungsglieder der drei Kategorien, welche Statt findet entweder in der inhärenten oder in der nicht-inhärenten Ursache. Das erste und letzte (Gemeinschaftliche) aber (nämlich das Sein, und das Haben des Allgemeinen und Besonderen) ist wörtlich zu verstehen. Dieser Versuch der Vivṛiti, das Widersprechende in dem Sūtra hinwegzuerklären, ist offenbar misslungen. Ihre Erklärung nämlich beruht darauf, die Substanzen in der Möglichkeit als vergänglich u. s. w. aufzufassen; dies ist aber eben unmöglich. Die allgemeinen Merkmale von Substanz, Eigenschaft und Bewegung (wie diese Begriffe durch Kapāda bestimmt werden) sind eben nichts als Allgemeines, d. h. Sein, und Besonderes, d. h. die Begriffe der Substanz, Eigenschaft und Bewegung selbst. Die spätern Darstellungen der Vaiśeṣika haben denn auch die Erklärung dieses Sūtra fallen lassen, so z. B. der Bhāṣaparichheda, wo (4) nur das Sein als das Gemeinschaftliche jener drei Kategorien ausgesagt wird.

Ein fernerer Mangel dieses Sūtra ist, dass dasselbe Merkmal zwei Mal angeführt wird, nämlich das Sein und das Allgemeine, welches eben das Sein ist, wenn man nicht Sāmānyaviśeṣavat (das Haben des Allgemeinen und Besondern) durch das Haben der besondern Allgemeinheit erklären will.

9. Die Erklärung wird nach dem Upaskāra in dem nächsten Sūtra gegeben. Die Vivṛiti dagegen sagt: Die irdigen Grundatome bilden den Anfang einer Verbindung von zwei, drei u. s. w. irdigen Atomen, die blaue Farbe u. s. w. der irdigen Grundatome den Anfang einer Verbindung der blauen Farbe von zwei Atomen u. s. w. Dieses findet zwar in dem Aether u. s. w., sowie in dem letzten

10. Substanzen bilden den Anfang einer andern Substanz, Eigenschaften den Anfang einer andern Eigenschaft.
11. Eine Bewegung wird nicht durch eine andere Bewegung hervorgebracht.
12. Eine Substanz wird weder durch ihre Wirkung noch durch ihre Ursache vernichtet.
13. Eigenschaften (werden) auf beide Weise (vernichtet.)

Ganzen (d. h. dem einzelnen Atome) und in dessen Eigenschaft nicht Statt, doch soll es das Haben eines allgemeinen Merkmals der Theilungsglieder der beiden Kategorien, welches vorhanden ist in dem Anfange der eigenen Klasse, bedeuten. — Diese Erklärung der Vivriti ist eben so unhaltbar wie die im vorigen Sātra.

11. Weil es an einem Beweise dafür fehlt. Sollte eine Bewegung nämlich eine andre hervorbringen, so müsste sie es im nächsten Augenblicke ihrer Entstehung thun, gleich wie beim Tone (wo der erste Ton den zweiten, dieser den dritten u. s. w. hervorbringt); denn eine spätere Wirkung gehört, beim Dasein des Dinges, dem Schicksal an. Demnach wenn durch die ersten Bewegungen (und Bewegungen sind ihrer Erklärung nach unmittelbare Ursache der Trennung und Vereinigung; siehe S. 318.) eine Trennung (von den Substanzen, mit welchen das bewegte Ding in Verbindung stand) hervorgebracht ist, welche Trennung könnte durch die zweite Bewegung hervorgebracht werden? Und wenn sie keine Trennung hervorbringt, so ist sie auch keine Bewegung; denn es ist das unterscheidende Merkmal der Bewegung, dass sie die unmittelbare Ursache von Verbindung und Trennung ist. Vivriti.

12. 1. In diesem und den beiden folgenden Sātra wird der Unterschied zwischen der Substanz und der Eigenschaft und Bewegung gezeigt.

Zur Erläuterung sagt die Vivriti: Eine entstandene (d. h. zusammengesetzte) Substanz wird entweder durch die Vernichtung ihres Substrates (d. h. der Substanzen, welche sie zusammensetzen), oder durch Vernichtung der Verbindung; wodurch sie ins Dasein tritt, aufgehoben; doch hebt sie weder ihre Ursache noch ihre Wirkung auf (indem z. B. eine aus zwei Substanzen zusammengesetzte Substanz diese wieder enthält).

2. Sowohl durch die Ursache als durch die Wirkung derselben. Als ein Beispiel wird von der Vivriti der Ton angeführt; der erste Ton wird nämlich durch seine Wirkung (den zweiten), und der letzte durch seine Ursache (den vorletzten) aufgehoben. — Wir mögen dies zugeben, so wie auch, dass ein Gegenstand des Wissens durch einen andern aus dem Bewusstsein verdrängt wird; aber die Behauptung ist im Sātra allgemein, und passt doch nicht auf alle Eigenschaften, z. B. nicht auf Farbe, Tastbarkeit u. s. w.

14. Die Bewegung steht mit ihrer Wirkung im Widerstreite.
15. Dass sie Bewegungen und Eigenschaften hat, und dass sie inhärente Ursache ist, dies ist das unterscheidende Kennzeichen der Substanz.

14. D. h. die Bewegung wird durch ihre Wirkung aufgehoben; die Wirkung der Bewegung nämlich ist die Verbindung der bewegten Substanz mit einer andern; sobald sie erfolgt ist, hört die Bewegung auf.

15. Das heisst, sagt der Upaskāra, die Substanz ist das Substrat für Bewegungen und Eigenschaften. Das unterscheidende Kennzeichen (*lakṣaṇam*) meint hier ein Zeichen, und zwar eine Art von ausschliessendem Zeichen, wodurch etwas von gleichartigen und ungleichartigen Dingen abgesondert wird, nach der Etymologie: *lakṣyate anena*, man kennzeichnet dadurch. Hier nun wird die Substanz als solche durch Bewegung und Eigenschaft gekennzeichnet. Durch das Haben von Eigenschaften wird die Substanz von allem Andern, sei es von gleicher oder ungleicher Gattung, als abgesondert gekennzeichnet. Die Eigenschaft und die vier nächstfolgenden Kategorien sind, wegen des Begriffs der Existenz, von derselben Gattung mit der Substanz, die Nicht-Existenz von verschiedener. Demnach ist die Substanz von der Eigenschaft u. s. w. abgesondert, weil sie unter den Begriff des Habens der Eigenschaft fällt; was (nämlich) von der Eigenschaft u. s. w. nicht abgesondert ist, das ist kein Substrat der Eigenschaft, wie die Eigenschaft u. s. w. Obwohl das Haben der Eigenschaft im ersten Augenblicke (des Entstehens) nicht in einem zusammengesetzten Ganzen vorhanden ist¹⁾, so ist doch hier (mit dem Haben der Eigenschaft) das Gegentheil der absoluten Nicht-Existenz der Eigenschaft gemeint, weil auch die vorangehende Nicht-Existenz und die Zerstörung der Eigenschaft das Gegentheil der absoluten Nicht-Existenz der Eigenschaft sind. —

Das Haben der Bewegung passt nicht auf alle Substanzen, nämlich z. B. nicht auf den Aether, Raum u. s. w., welche als unendliche Substanzen sich nicht bewegen. Deshalb will die Vivṛiti dieses Merkmal nur bedingt gelten lassen, nämlich so, dass das Haben der Bewegung nur eine Eigenschaft der Theilungsglieder der Kategorie, welche in dem Bewegten vorhanden, oder dass es zu verstehen sei durch das Verhältniss zu dem, welches eine durch sich selbst hervorgebrachte Verbindung habe. Die Erklärung, welche die Bhāṣāparichheda (23) von der Substanz giebt, ist, dass sie unter den Begriff der Substanz fällt, und diese Erklärung ist auch im Sinne dieses Systems die einzig richtige.

1) Dies bezieht sich vermuthlich auf Eigenschaften, welche ursprünglich in einer Substanz nicht vorhanden sind, z. B. auf die rothe Farbe der Ziegelsode, welche durch Hitze hervorgebracht wird.

16. Dass sie Substanzen inhärrt, ohne Eigenschaft, und nicht die unmittelbare Ursache von Verbindungen und Trennungen ist, dies ist das unterscheidende Kennzeichen der Eigenschaft.
17. Dass sie einer Substanz angehört, ohne Eigenschaft, und die unmittelbare Ursache in Verbindungen und Trennungen ist, dies ist das unterscheidende Kennzeichen der Bewegung.
18. Die Substanz ist die gleiche Ursache von Substanz, Eigenschaft und Bewegung.

10. Der Upaskāra erklärt dies Sūtra folgendermassen: Inhärenz in der Substanz kommt auch der Substanz (nämlich der zusammengesetzten) zu (und ist demnach kein unterscheidendes Merkmal der Eigenschaft); deshalb wird gesagt „ohne Eigenschaft.“ Diese Bestimmung ist dennoch zu weit, denn sie schliesst auch die Bewegung in sich; deshalb wird gesagt, dass sie nicht unmittelbare Ursache von Verbindungen und Trennungen ist. (Mittelbare Ursache kann sie allerdings sein, wie die Hand, welche einen auf dem Boden stehenden Stock hält, mittelbar, durch ihre Verbindung mit dem Stocke nämlich, auch mit dem Boden verbunden ist. Hier ist eine Eigenschaft, die Verbindung der Hand mit dem Stocke, die mittelbare Ursache der Verbindung der Hand mit dem Boden). Die Erklärung, welche die Vivriti von der Eigenschaft giebt, ist: Eigenschaft ist das Allgemeinheit (nämlich eben den Begriff der Eigenschaft) Habende, welches von dem Eigenschaft Habenden (der Substanz) und der Bewegung verschieden ist. — „Verschieden von der Bewegung“ bedarf einer Erläuterung, und so ist die Definition der Vivriti keine Verbesserung.

17. Bewegung kommt nur einer Substanz zu. Eine Substanz mag aus mehreren Substanzen bestehen, eben so eine Eigenschaft durch mehrere Eigenschaften, z. B. die Farbe eines Ganzen durch die Farben der Theile hervorgebracht werden, eine Bewegung gehört aber immer nur einer Substanz an. Ferner hat die Bewegung gleich der Eigenschaft, keine Eigenschaft; denn diese ist das unterscheidende Merkmal der Substanz, und schliesslich ist die Bewegung, die unmittelbare, oder die direkte Ursache von Vereinigungen und Trennungen. Wenn die Bewegung einer Substanz aufhört, so geht diess eine neue Verbindung mit andern Substanzen ein, und so ist die Bewegung die direkte Ursache der Verbindung, obwohl diese eine Reihe von Mittelursachen, z. B. den Willen Gottes, menschliche Absicht, das Schicksal u. s. w. haben kann. V.

18. Das Gemeinschaftliche der drei ersten Kategorien wird nun vermittelt der Ursache wieder aufgenommen. Der Sinn dieses Sūtra ist, dass selbst in einer Substanz als inhärenter Ursache Substanz, Eigenschaft und Bewegung Statt finden. Das Gemeinschaftliche der drei Kategorien ist das Haben einer Gattung, welche in der Substanz als inhärenter Ursache sich findet. U.

19. So ist die Eigenschaft (die gleiche Ursache von Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen).
20. Die Bewegung (ist die gleiche Ursache) von Verbindungen, Trennungen und Geschwindigkeiten.
21. Die Bewegung (ist) nicht (die Ursache) von Substanzen.

19. Das Gemeinsame der drei Klassen besteht in dem Haben einer Klasse, welche der Eigenschaft als nicht-inhärenter Ursache einwohnt. Von Substanzen ist Verbindung die nicht-inhärente Ursache von Eigenschaften, wenn sie Produkte sind, wie Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Einzelheit u. s. w. sind die ursächlichen Eigenschaften (z. B. die Farbe, der Geruch u. s. w., welche in den Theilen, welche ein Ganzes bilden, vorhanden sind) die nicht-inhärente Ursache, von Erkenntnissen und andern Eigenschaften der Seele ist die Verbindung des innern Sinnes (mit der Seele und respective mit den Gegenständen der Sinne) die nicht-inhärente Ursache, von den Eigenschaften der irdigen Grundatome (doch gewiss nur, wenn sie eine Veränderung zeigen) ist die Verbindung mit Feuer die nicht-inhärente Ursache, von Bewegungen aber sind sanfte Berührung mit Feuer, Schlag, Schwere, Flüssigkeit, Selbstwidererzeugung, die Verbindung der Seele in ihrer Abhängigkeit vom Schicksal (*adrishtavat*), die Verbindung der Seele, wenn sie will u. s. w. die nicht-inhärente Ursache. Zuweilen ist selbst eine einzige Eigenschaft der Anfang von allen dreien, von Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen; z. B. die Verbindung eines mit Geschwindigkeit begabten Haufens Baumwolle verursacht in einem andern Haufen Baumwolle Bewegung, und bringt eine Substanz aus zwei solchen Haufen bestehend, und die Ausdehnung derselben hervor. *Upaskāra*. Dr. Ballantyne best, statt *utthā* (so), *abhayathā*, und übersetzt: In two ways a quality (may be a cause of all the three) and erklärt: Of substances the non-intimate cause is conjunction (as the conjunction of the threads is the non-intimate cause of the web). Then again the colour of the threads is the non-intimate cause of the colour of the web. And thus a quality may be a cause in two ways, in as much as the quality may be already existing in the cause—e. g. the colour, — or it may be one existent only in the product—e. g. the conjunction. Die Bemerkung, dass eine Eigenschaft entweder schon in der Ursache, oder erst im Produkte, existiren kann, ist zwar richtig; dennoch scheint Dr. Ballantyne's Lesart verwerflich, indem eine Eigenschaft, welche schon in der Ursache vorhanden ist, z. B. eine Farbe, nicht alle drei, Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen, zugleich hervorbringen kan.

20. Wie z. B. die Bewegung, welche in einem Pfeile entsteht, die Trennung desselben vom Bogen, Verbindung mit einem andern Orte, und Schnelligkeit im Pfeile hervorbringt. V.

22. Weil (sie davon) ausgeschlossen ist.
23. Die Substanz ist die gleiche Wirkung von Substanzen.
24. Die Bewegung ist nicht (die Wirkung) von Bewegungen, weil sie den entgegengesetzten Charakter der Eigenschaft hat.
25. Zahlen von zwei aufwärts, Einzelinheit, so wie Verbindung und Trennung (werden hervorgebracht von mehr als einer Substanz).

22. Weil sie davon ausgeschlossen ist, weil die Bewegung zu der Zeit, wo die Substanz entsteht, nicht vorhanden ist. Die Bewegung, welche die Anfangs-Verbindung der Theile hervorbringt, ist zur Zeit der Entstehung der Substanz aufgehoben, weil die Bewegung nach der Verbindung (des bewegten Körpers mit einem andern) durch diese aufgehoben ist. Auch darf man nicht behaupten, dass die Bewegung, wenn gleich zur Zeit der Wirkung (ihrer Wirkung, d. h. der Verbindung, oder der Wirkung der Verbindung, d. h. der neuen Substanz?) nicht vorhanden, als Ursache zulässig sei, weil sie in dem Augenblicke, welcher der Wirkung vorangegangen, Statt gefunden habe; dann nach der Zerstörung eines grossen Gewebes ist im vorhergehenden Augenblicke der Entstehung von Stückgeweben in den Theilen dieser letzteren die Bewegung nicht vorhanden. In der That ist auch in der Substanz, welche abhängig ist von einer durch Bewegung hervorgebrachten Anfangs-Verbindung, Bewegung nicht die Ursache, weil die Bewegung durch die Verbindung in den Fehler, dass die Wirkung von einer andern Ursache (eben von der Verbindung) hervorgebracht wird, verfallen würde. Vivṛiti.

23. D. h. eine Substanz als ein Ganzes ist die Wirkung von zweien oder mehreren Substanzen, welche sie als ihre Theile zusammensetzen.

Dr. Ballantyne's Text hat dravyakāryam statt dravyam kāryam. Er übersetzt: A substance which is a product is the common property (i. e. the common result) of substances (more than one), Ich glaube aber nicht, dass sich sāmānyam in dieser Bedeutung rechtfertigen lässt.

24. Es wurde als ein gemeinschaftliches Merkmal von Substanzen und Eigenschaften ausgesagt, dass sie Gegenstände ihrer eigenen Klasse hervorbringen, von Bewegungen aber im 11ten Sūtra verneint, dass sie Bewegungen hervorbringen. Diese Verneinung wird hier wiederholt. U.

25. Hier muss man „werden hervorgebracht von mehr als einer Substanz“ suppliren. Unter Einzelinheit ist die Einzelinheit zwischen zwei, drei u. s. w. zu verstehen. U.

Ich habe sāmānya als gleichbedeutend mit demselben Ausdrucke im 23sten Sūtra aufgefasst; der Upaśkāra erklärt es durch „Vielheit“, eine Auslegung, welche durchaus unnöthig ist.

26. Die Bewegung ist nicht die gleiche Wirkung (von mehreren Substanzen), weil sie nicht (mehreren Substanzen) inhärent.
27. Die Substanz (ist die Wirkung) von (mehreren) Verbindungen.
28. Eine Farbe (ist die Wirkung) von mehreren Farben.
29. Aufwerfen (ist die Wirkung) der Schwere, des Willens und der Verbindung.

26. Wenn die Bewegung einer Vielheit einwohnte, so würde bei der Bewegung einer Substanz die Vorstellung entstehen: zwei oder mehrere Substanzen bewegen sich. Da dies aber nicht der Fall ist, so wohnt die Bewegung auch keiner Mehrheit ein. Wollte man nun einwenden: Die Bewegung des Körpers und seiner Theile wird von mehreren, dem Körper und dessen Theilen, eben angefangen; wie könnte sonst bei der Bewegung des Körpers die Vorstellung von einer Bewegung der Hände, Füße u. s. w. vorhanden sein? Und so verhält es sich auch mit einem andern Ganzen; — so antworten wir, dies ist nicht der Fall; denn die Vorstellung ist die, dass in der gesammten Bewegung des Ganzen die gesammte Bewegung der Theile eingeschlossen ist. Hier ist auch kein Widerspruch; denn bei der Bewegung eines Theils stellt man sich nicht vor, dass sich überall das Ganze bewegt.

27. Das heisst, eine Substanz ist die Wirkung von vielen Verbindungen; diese gilt mit Ausnahme von Verbindungen solcher Substanzen, die keine Tastbarkeit haben (wie Raum, Zeit u. s. w.), ferner von letzten Ganzen (wie einem Topfe) und ungleichartigen Substanzen. U.

28. Nämlich ein und dieselbe Wirkung. Farbe an beiden Stellen dient hier nur als ein Beispiel, und schliesst auch Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zähigkeit, ursprüngliche Flüssigkeit, Einheit, und Einzelheit, sofern sie Einem zukommt, ein (die Vivriti fügt mit Recht noch Ausdehnung, Geschwindigkeit, Elasticität und Schwere hinzu); denn die genannten Eigenschaften, welche schon in der Ursache (den Theilen, aus welchen ein Ganzes entsteht) vorhanden sind, faugen in den Wirkungen (dem zusammengesetzten Ganzen), eine Eigenschaft von derselben Gattung an.

29. Hier ist die Schwere, welche in der Hand, dem Erdkloos u. s. w. vorhanden ist, die Mittelsache, die Verbindung der Seele, in welcher Willen Statt findet, die nicht-inhärente Ursache des Aufwerfens der Hand, der Wurf mit der Hand aber die nicht-inhärente Ursache des Aufwerfens des Erdklooses. U.

Das Aufwerfen bezeichnet auch das Niederwerfen und die andern Bewegungen. Bei dem Aufwerfen finden drei Ursachen Statt, die Schwere des aufzuwerfenden Dinges, der Wille des Aufwerfenden, und der Wurf der aufzuwerfenden Hand; deshalb kann Bewegung ein und dieselbe Wirkung von mehreren Ursachen sein. V.

30. (Die Wirkungen) der Bewegungen sind Vereinigungen und Trennungen.
31. In (der Auseinandersetzung) der Ursache im Allgemeinen ist Bewegung (nur) als Ursache von Substanzen und Bewegungen geeignet.

Zweiter Abschnitt.

1. Wenn die Ursache nicht existirt, so existirt auch die Wirkung nicht.

30. Das „Und“ soll nach der Vivriti anzeigen, dass auch Geschwindigkeit und Elasticität eingeschlossen sind. Geschwindigkeit, welche nach dem 20sten Sâtra eine der Wirkungen der Bewegung ist, ist ohne Zweifel eingeschlossen; wie aber Elasticität, verstehe ich nicht.

31. Aber, könnte man einwenden, es war vorhin erklärt (Sâ. 21 und 24), dass Substanzen und Bewegungen nicht die Wirkungen von Bewegungen sind; aber Verbindung und Trennung sind die Wirkungen von Verbindung und Trennung; es ist demnach widersprechend, wenn der Bewegung Ursachlichkeit zuerkannt wird. Zur Antwort dient das gegenwärtige Sâtra. Durch den Ausdruck „Ursache im Allgemeinen“ wird bezeichnet die Auseinandersetzung derselben. Deshalb in der Auseinandersetzung, wo Ursache im Allgemeinen erwähnt wurde, wurde die Ursachlichkeit der Bewegung mit Rücksicht auf Substanz und Bewegung geläugnet, doch war es keineswegs die Absicht, sie schlechthin zu läugnen, weil dies dem so eben vorangehenden Sâtra (30) widersprechen würde. V.

1. Zur Einleitung zu diesem Sâtra bemerkt die Vivriti: Das Gemeinschaftliche in der Ursache und Wirkung ist im vorigen Abschnitte aufgezeigt. Wie aber ist dies möglich? Das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung ist nicht bewiesen, und ohne einen Beweis desselben ist es gleich dem Horne eines Haasen. Um diesem Einwurfe zu begegnen, wird das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung festgestellt.

Zur Erklärung des Upasâra. Nämlich, selbst wenn Erde, Rad, Wasser, Topfer, Faden u. s. w. (Alles Mitursachen zur Hervorbringung eines Topfes) zusammen sind, so wird bei der Nicht-Existenz des Stockes die Nicht-Existenz des Topfes, und ebenso, wenngleich Erde, Wasser u. s. w. zusammen sind, bei der Nicht-Existenz des Samens die Nicht-Existenz des Schösslings wahrgenommen. Und dies (Verhältniss) zwischen dem Stocke und dem Topfe so wie zwischen dem Samen und dem Schössling ist ohne das Verhältniss zwischen Wirkung und Ursache unmöglich; sonst würde auch bei der Nicht-Existenz des Webestuhls u. s. w. der Topf, oder bei dem Nicht-Existiren eines Steines u. s. w., der Schössling nicht existiren. Ferner, es wird das Dann- und Wann-Vorhandensein

eines Topfes, Gewebes u. s. w. wahrgenommen; dies wäre ebenfalls ohne das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung unmöglich; denn das Dann und Wann von existirenden Dingen, welches darin besteht, dass sie einige Zeit vorhanden, und eine andere Zeit nicht vorhanden sind, ist ohne Abhängigkeit von einer Ursache widersprechend. In diesem Falle nämlich (wenn das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung nicht da wäre), würde etwas sein oder nicht sein, nicht aber dann und wann sein; denn ein Existirendes kann nicht nicht existiren, noch (ein Nicht-Existirendes) ohne Ursache existiren, noch kann es zufällig, noch auch durch etwas, das nicht wahrnehmbar ist, gleich dem Horn eines Haasen, existiren, sondern durch eine wahrnehmbare Grenze, sei sie ein Stock, ein Webstuhl u. s. w.; denn sie wird in der Wirkung, dem Topfe, Gewebe u. s. w. beobachtet. Die Grenze nun ist die Ursache. Ferner bei der Nicht-Existenz des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung würde weder Handeln noch eine Enthaltung vom Handeln Statt finden, demgemäss die Welt ohne Bestrebung sein; denn weder geschieht ein Handeln ohne ein Wissen der Mittel, das Gewünschte zu erreichen, noch Enthaltung vom Handeln ohne ein Wissen der Mittel, das Verabscheute zu vermeiden.

Die Vivriti fasst dies so zusammen: Von der Vorstellung, dass bei der Nicht-Existenz des Stockes der Topf nicht vorhanden ist, folgt die Nothwendigkeit der Nicht-Existenz des Topfes bei der Nicht-Existenz des Stockes; diese aber ist ohne ein Verhältniss der Ursache und Wirkung zwischen Stock und Topf unmöglich; sonst würde bei der Nicht-Existenz des Stockes auch die Vorstellung der Nicht-Existenz des Gewebes möglich sein. Eben so wird das Dann- und Wann-Vorhandensein der Wirkungen, wie eines Topfes, wahrgenommen, indem sie einige Zeit vorhanden, eine andre Zeit nicht vorhanden sind; dies ist ebenfalls ohne die Abhängigkeit des Topfes u. s. w. von einer Ursache unmöglich; sonst würde der Topf u. s. w. entweder immer sein, oder immer nicht sein, nicht aber dann und wann sein. Noch mehr: ohne das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung würde weder ein Handeln, noch eine Enthaltung davon Statt finden, die Welt würde demnach ohne Bestrebung sein aus den von dem Upaskara angeführten Gründen. Die Anhänger der Sāṅkhya aber behaupten, dass ein Topf, der vorher in der Erde (seiner Ursache) verborgen war, offenbar werde, und wiederum durch den Schlag eines Hammers u. s. w. verborgen werdend in der Erde bestehe; demgemäss seien Offenbarwerden und Verbergen oben Entstehen und Vergehen. Man dürfe aber nicht sagen: dieses (Offenbar-Werden und Verbergen) sei nicht wirklich; denn wäre es so, warum entstände nicht ein Topf aus einem Faden? Eben so wenig dürfe man sagen, dass es keinen Beweis gäbe von dem Dasein der Wirkungen in der Ursache vor ihrer Entstehung; denn der Beweis wäre in dem Texte der Veda gegeben, „seiend war dies eben, o

2. Nicht aber (umgekehrt) wenn die Wirkung nicht existirt, existirt (auch) die Ursache nicht.

Guter, zuvor (vor der Schöpfung).“ Dies ist zu überlegen. Weil man beim Offenbarwerden des Offenbarwerdens einen Rückschritt in's Unendliche annehmen müsste; — denn wäre das Offenbarwerden vorher nicht da, so wäre Entstehung aus einem Nicht-Seienden zuzugehen; — so ist die Annahme eines früheren Seins von Töpfen u. s. w. nicht zulässig. Der Begriff der Ursache ist aber der Begriff einer Gattung von etwas, welches unabänderlich der Wirkung vorhergeht, und nicht den Fehler der falschen Beziehung hat, oder auch

2. Gäbe es nicht ein Gesetz mit Rücksicht auf das Verhältniss zwischen Wirkung und Ursache, so würde auch bei der Nicht-Existenz der Wirkung die Ursache nicht existiren. (Aber) die Nicht-Existenz der Wirkung hat nicht die Nicht-Existenz der Ursache zur Folge, während die Nicht-Existenz der Ursache die Nicht-Existenz der Wirkung zur Folge hat.

In diesem Sūtra wird die Regel des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache erklärt. Wenn ein Gesetz des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache nicht existirte, so wäre es nicht nothwendig, dass bei der Nicht-Existenz der Wirkung die Ursache nicht existirte; die Nicht-Existenz der Ursache aber zieht die Nicht-Existenz der Wirkung nothwendig nach sich.

In Gautama's Nyāya Sūtra ist das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung auf ähnliche Weise festgestellt. Zur Vergleichung der Ansichten beider Schulen stelle ich die hauptsächlichsten Sūtra von Gautama, welche sich auf dieses Verhältniss beziehen, hier zusammen.

Das Sūtra (4, 3, 11), in welchem das Verhältniss zuerst ausgesprochen wird, lautet: (Entstehung) des Bestimmten (findet Statt) vom Bestimmten; denn so wird es durch Wahrnehmung bewiesen. Das Bestimmte meint nach dem Kommentar, irgend eine bestimmte Gattung, z. B. Erde, als ein Produkt, entsteht aus Erde, als Ursache. Das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung ist also ein wirkliches, und der Beweis dafür ist die Wahrnehmung. Eigentlich ist nun kein anderer Beweis mehr nöthig; indessen kam es dem Verfasser der Nyāya darauf an, die widersprechenden Ansichten der übrigen Schulen bei diesem wichtigen Punkte als ungegründet nachzuweisen.

Angenommen denn, das Verhältniss, wie es in jenem Sūtra aufgestellt, sei nicht richtig, so liegt seine Unrichtigkeit entweder in der Auffassung der Ursache, oder der Wirkung.

1. Liege die unrichtige Auffassung in der Ursache.

Die Ursache ist entweder ein Seiendes, oder ein Nicht-Seiendes, oder es giebt gar keine Ursache.

Die Ursache wurde als ein Seiendes angenommen; aber sie ist vielmehr, so behauptet ein Bauddha, ein Nicht-Seiendes; denn Offenbarung (was sonst Wirkung genannt wird) findet nicht Statt ohne eine vorangegangene Vernichtung¹⁾. So z. B. wird ein Schössling (d. h. ein Seiendes) nicht offenbar ohne Vernichtung des Samens, und diese Vernichtung ist demnach die materielle Ursache des Schösslings. Die Widerlegung geschieht durch ein Trilemma, indem der Begriff der Vernichtung nach seinen verschiedenen Seiten untersucht wird. Was ist nun unter Vernichtung gemeint? Meint es das Vernichtende, oder Vernichtete, oder die Vernichtung selbst?

Meint es das Vernichtende, so ist dies ein widersprechender Begriff²⁾. Wenn nämlich das Vernichtende nicht vorher existierte, so hat man nicht den Begriff eines Vernichtenden; existirt es aber vorher, so ist es falsch, dass es nachher offenbar wurde.

Oder Vernichtung meint das Vernichtete. Es giebt aber keine Entstehung aus vernichteten Dingen³⁾. So ist der Same, wenn er vernichtet ist, nicht die Ursache des Schösslings.

Oder es meint Vernichtung selbst. Es ist aber unmöglich, dass sie die inhärente Ursache eines existirenden Produktes sei, weil ein solches durch den Begriff der Substanz als seiner inhärenten Ursache bestimmt wird⁴⁾.

Es ist demnach unmöglich, dass ein Nicht-Seiendes die Ursache eines Seienden ist. Wohl denn; nehme man an, es gäbe gar keine Ursache; diese Annahme schliesst zwei andere in sich; es giebt keine Ursache, weil das Seiende zufällig entspringt, oder weil es überhaupt nur Seiendes giebt.

Die Ansicht, dass Alles zufällig entsteht, begnügt sich Gautama nur aufzustellen, um ihrem Begriffe nach zu bestimmen, ohne sie einer Widerlegung zu würdigen⁵⁾.

Die zweite Ansicht wird von der Sāṅkhya aufgestellt. Nach ihr ist alles Seiende ewig. Giebt es nur Seiendes in diesem Sinne, so giebt es auch keine Ursache und Wirkung, wie beides gewöhnlich verstanden wird. Das Entstehen ist ein Offenbarwerden dessen,

1) Sūtras 84. 4. 4. 14: „Von Nicht-Existenz entsteht Existenz; denn Offenbarung ist nicht, wenn nicht Vernichtung vorausgegangen.“

2) N. S. 4. 4. 15. „Das ist nicht der Fall; denn es widerspricht sich selbst.“

3) N. S. 4. 4. 17. „Nein; denn es giebt keine Entstehung aus Vernichteten (aus Dingen, die vernichtet sind).“

4) Dies letzte Glied der Disjunktion gehört dem Kommentare an; auch bemerke ich, dass die weitere Ausführung der Beweise diesem entbehrt ist.

5) N. S. 4. 6. 22. „Es giebt keine Entstehung von Existenzen aus keiner Ursache; denn wir nehmen die Spitzigkeit eines Dorns wahr.“ Und 4. 6. 23. und 24.

was ursprünglich ist; eben so ist das Zerstörte nicht wirklich zerstört, nur verdunkelt, und beharrt in seinem ursprünglichen Sein¹⁾.

Wäre diese Ansicht richtig, so müssten (schliesst Gautama) auch keine Ursachen des Entstehens und Vergehens wahrgenommen werden; nun werden sie aber wahrgenommen, folglich ist sie nicht richtig.

Alle Annahmen, den Begriff der Ursache anders als im obigen Sūtra (4, 3, 11) zu bestimmen, haben sich als falsch erwiesen. Demnach, giebt es eine Unrichtigkeit in dem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung, so kann diese nur in der Wirkung liegen.

2. Die unrichtige Auffassung liege dann in der Wirkung.

Wirkung kann überhaupt nicht existiren; denn:

N. S. 4. 11. 48. (Eine Wirkung ist vor ihrer Hervorbringung) weder ein Nicht-Seiendes, noch ein Seiendes, noch auch ein (zugleich) Seiendes und Nichtseiendes, weil Sein und Nicht-Sein sich widersprechen.

Sie ist, nach der Erklärung des Kommentares, kein Nicht-Seiendes, weil, wenn ein Nicht-Seiendes seiend werden könnte, auch die Hörner eines Haasen u. s. w. zum Dasein kommen, und Oel im Sand u. s. w. gefunden werden könnte. Sie ist auch kein Seiendes; denn es widerspricht sich, dass das Seiende zum Sein kommen soll; aus demselben Grunde ist sie nicht Seiendes und Nicht-Seiendes zugleich, weil Seiendes und Nicht-Seiendes im Begriffe des Seins und Nicht-Seins sich widersprechen.

Dass die Wirkung vor ihrer Entstehung nicht ein Seiendes, noch auch ein Seiendes und Nicht-Seiendes zugleich sein könne, wird nun von Gautama zugegeben, dagegen behauptet, dass sie vorher nicht-seiend sei.

N. S. 4. 11. 49. „Vor seiner Entstehung ist das, was den Charakter hat zum Sein zu kommen, in der That ein Nicht-Seiendes; denn wir beobachten beides, Entstehen und Vernichtung.“

Oder nach dem Commentare. Das, welches betrachtet wird als etwas, was zum Dasein kommt, z. B. ein Gewebe u. s. w., ist vor seiner Hervorbringung kein Seiendes, weil Hervorbringung und Zerstörung erwiesen sind; denn wir haben die Vorstellung, dass jetzt der Topf hervorgebracht, und jetzt der Topf vernichtet wird; aber was in Wahrheit ist, kann nicht hervorgebracht werden, weil wir dann den Fall hätten, dass ein Hervorgebrachtes wiederum hervorgebracht würde.

1) N. S. 4. 8. 29. „Alles ist ewig, weil alle fünf Elemente ewig sind.“

4. 8. 30. „Nicht so, weil die Ursachen des Entstehens und der Vernichtung wahrgenommen werden.“

4. 8. 31. „Dies ist keine Widerlegung (unseres Einwurfs, sagt der Sāukhya), weil der Charakter davon (unser) verdunkelt ist.“

4. 8. 32. „Dies ist nicht so, weil die Ursache der Entstehung wahrgenommen wird.“

Die Uebereinstimmung, mit welcher beide Systeme den Begriff der Ursache und Wirkung auffassen, ist nicht zu verkennen. Beide entlehnen ihn aus der Erfahrung; beiden ist die Wirkung ein vor ihrer Entstehung Nicht-Seiendes, denn auch Kapāda erklärt (IX. 1. 1.): „(eine Wirkung ist) vorher nichtseiend, weil Bewegungen und Eigenschaften nicht darauf bezogen werden.“ Wäre die Wirkung nämlich etwas Seiendes (eine Substanz), so müsste sie auch Eigenschaften und Bewegungen haben. Kapāda bestimmt den Begriff der Ursache unstreitig schärfer, indem er den Satz aufstellt, wenn die Ursache nicht da ist, so ist auch die Wirkung nicht da.

Weder Kapāda noch Guatama erklären den Begriff der Ursache ausdrücklich. Der Upaskāra bestimmt die Ursache als etwas, welches der Wirkung unabänderlich vorangeht. Diese Erklärung schien jedoch der Schule nicht befriedigend, indem ja die sogenannten unendlichen Substanzen, wie Raum, Zeit u. s. w. (und man kann hinzufügen, alle Substanzen, welche nach der Ansicht der Schule ewig sind) einer Wirkung vorangehen. Um nun den Begriff der Ursache vor einer solchen Verwechslung zu hüten, wurde später der Zusatz gemacht, dass das der Wirkung unabänderlich Vorangehende nicht den Fehler der falschen Kausalität haben dürfe. Es giebt aber fünf Arten derselben (vid. Bhāṣā-parichechada 18—20)

1. Der Begriff, unter welchem die Ursache aufgefasst wird, wie z. B. wenn man den Begriff, unter welchem der Stock, der den Topf hervorbringt, aufgefasst wird, als die Ursache des Topfes ansieht.

2. Das, welches mit der Ursache nur zufällig verbunden ist, z. B. die Form des Stockes, ob er gerade oder schief u. s. w. ist.

3. Die Beziehung der Wirkung auf eine Ursache, welche schon als Ursache einer andern Wirkung anerkannt war, wie wenn der Aether als Ursache des Topfes betrachtet wird. Hier wird der Aether als Ursache des Topfes angesehen, weil er den Begriff des Aethers hat, während er dadurch die inhärente Ursache des Tons ist.

4. Die Annahme, dass der Urheber der Ursache die Ursache der Wirkung ist, wie wenn der Vater des Töpfers als die Ursache des Topfes angenommen wird.

5. Alles von der nothwendigen früheren Existenz Verschiedene, wie wenn man den Esel, welcher die Erde trägt, woraus der Topf gemacht wird, als die Ursache des Topfes ansieht.

Die letzte Art wird vom Verfasser der Bhāṣā-parichechada als die allein nothwendige angenommen, weil sie die übrigen in sich schließt.

Nach den spätern Schulen giebt es drei Arten von Ursachen:

1. Die inhärente, oder materielle Ursache; sie ist die Ursache, welche durch die Wirkung nicht aufgehoben wird, sondern in ihr bleibt. Sie gehört nur der Substanz an, und ist dreifach, indem erstens mehrere Substanzen als Theile eine neue Substanz als ein

3. Allgemeines und Besonderes, beides hängt vom Wissen ab.

Ganzes bilden, wie der Topf aus seinen beiden Hälften entsteht, oder zweitens eine Substanz eine Eigenschaft hervorbringt, wie der Aether den Ton, oder drittens eine Substanz die Ursache einer Bewegung ist.

2. Die nicht-inhärente Ursache; sie kommt den Eigenschaften und Bewegungen zu, indem Eigenschaften die nicht-inhärenten Ursachen von Substanzen und Bewegungen, und Bewegungen die nicht-inhärente Ursache von Eigenschaften sind.

3. Die Mittel-Ursache, oder die Ursache, welche von den beiden ersten verschieden ist.

Unter diesen drei Ursachen ist eine die Haupt-Ursache, oder die, welche am meisten dazu beiträgt, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen. (Tarka-Saṅgraha, und Müller, Beiträge z. Kenntniss d. ind. Phil. Zeitschr. d. D. M. G. VI. S. 221)

Dies ist, was inhärente und nicht-inhärente Ursachen betrifft, ganz die Lehre Kapāda's, die er, nicht ohne Aufwand von Mühe in Sūtra 9--31 der ersten Abtheilung des ersten Buches auseinandergesetzt hat. Zwar unterscheidet er hier nicht ausdrücklich zwischen inhärenter und nicht-inhärenter Ursache (wenn man nicht das 13te Sūtra als diese Eintheilung enthaltend ansehen will); doch holt er dies im 10ten Buche nach, wo (10. 2. 1—6) die Begriffe der inhärenten und nicht-inhärenten Ursache festgestellt werden. Ob Kapāda selbst den Begriff der Mittelursache bestimmt habe, scheint mir zweifelhaft. Der Kommentar behauptet zwar, dass es geschehen sei in (10. 2. 7.) „Die Besonderheit des Feuers ist durch Inhärenz in dem Verbundenen“, wo er ergänzt „die Mittelursache der Farbe u. s. w., welche durch Reife hervorgebracht wird.“ Allein es ist fraglich, ob Kapāda hieran gedacht habe.

3. Das Allgemeine, bemerkt der Upāskāra, ist zwiefach, das Höchste und das Nicht-Höchste, das Höchste das Sein, das Nicht-Höchste der Begriff der Substanz u. s. w., welcher im Sein enthalten ist. Hier ist das Kennzeichen von dem Allgemeinen mit dem von diesem Besondern das Wissen, von dem Allgemeinen das umfassende Wissen, von dem Besondern das ausschliessende Wissen. Es hängt vom Wissen ab, meint, das Wissen ist das Kennzeichen, das Merkmal davon. Das Allgemeine dann ist das Beständige, welches in vielen Individuen vorhanden ist, oder auch das, welches beim Vorhandensein des Beständigen die allgemeine Beziehung der gegenseitigen Nicht-Existenzen auf ihr Substrat ist. Auf diese Weise erhält das Nicht-Höchste (der Text hat tathā param [das Höchste], welches keinen Sinn giebt, es muss heissen tathāparam) einen besondern Namen, wie mit der umfassenden Vorstellung „dies ist eine Substanz“ zugleich die besondere Vorstellung, „dies ist keine Eigenschaft, dies ist keine Bewegung“, vorhanden ist. Demgemäss giebt

4. Weil Existenz die Ursache des umfassenden (Wissens) ist, ist sie eben Allgemeines.
5. Die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung sind Allgemeines und Besonderes.

es eine Besonderheit der allgemeinen Begriffe, wie Substanzialität u. s. w.

Die Vivṛiti fasst dies schärfer: Es giebt ein doppeltes Allgemeines, das Allgemeine ist das Höchste, das Besondere das Nicht-Höchste. Es hängt vom Wissen ab, heisst, das Wissen ist das Merkmal desselben. Demnach ist das Allgemeine zwiefach, das Höchste und das Nicht-Höchste. Hier ist das Merkmal von dem Allgemeinen und dem Besondern, von dem Höchsten und Nicht-Höchsten das Wissen, von dem Allgemeinen das umfassende Wissen, von dem Besondern das ausschliessende Wissen. Umfassend ist das, was an vielen Orten, anschliessend das, was an wenigen Orten vorhanden ist. Demnach ist das Sein das höchste Allgemeine, weil es an mehreren Orten vorhanden ist als jedes andere Allgemeine, der Begriff der Substanz u. s. w. ein nicht-höchstes Allgemeines, weil es an wenigern Orten ist als das Sein, zugleich aber auch ein Höchstes, weil es an mehreren Orten ist als das Erdige u. s. w. So als ein Höchstes, d. h. Allgemeines, und als ein Nicht-Höchstes, d. h. Besonderes, ist es nicht beständig, sondern vom Wissen abhängig.

Folgende Hindernisse der Klasse werden von den Lehrern der Nyāya aufgezählt: 1. Untheilbarkeit des Individuums. 2. Aehnlichkeit. 3. Verwirrung. 4. Rückgang in's Unendliche. 5. Fehlen des Begriffs und 6. Nicht-Vorhandensein der Verbindung. Demgemäss ist der Begriff des Aethers keine Klasse, weil nur ein solches Individuum existirt; die Begriffe von Ghata und Kalasa (beides bedeutet Topf) nicht zwei Gattungen, weil der Individuen nicht mehr und nicht weniger sind, der Begriff des Materiellen und der Form nicht eine Klasse wegen der Verwirrung, welche eintritt in die Individuen durch das allgemeine Substrat der gegenseitigen und absoluten Nicht-Existenz, der Begriff des Allgemeinen ist keine Klasse, weil ein Rückgang in's Unendliche Statt finde, der Begriff des Besondern nicht, weil seine Natur anschliessend ist, und dadurch der Begriff (des Allgemeinen) verloren ginge. Der Begriff der Inhärenz ist keine Gattung, weil (hier) die Inhärenz-Verbindung nicht vorhanden ist. V.

4. Existenz (bhāva) ist dasselbe mit dem Sein (sattā). Das umfassende Wissen, das Wissen, welches an vielen Orten ist, ist Allgemeines, und nicht irgendwie Besonderes, da es nichts Umfassenderes als das Sein giebt.

5. Das „Und“ soll hier bedeuten, dass auch das Erdige u. s. w., das Farbige u. s. w., das Aufwerfen u. s. w. Gattungen sind, welche

6. Mit Ausnahme von dem letzten Besondern.
7. Woher in Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen (das Wasser entsteht) dies (ist) seiend, ist das Sein.
8. Das Sein ist etwas von den Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen Verschiedenes.
9. Weil (das Sein) in Eigenschaften und Bewegungen existirt, so ist es weder eine Bewegung, noch eine Eigenschaft.

in den Begriffen der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung enthalten sind.

6. Nach der bisherigen Darstellung konnte man mit Recht zweifeln, dass der Begriff des Besondern von dem des Allgemeinen verschieden sei, indem beide höchstens Arten des Allgemeinen bezeichneten. Mit Rücksicht hierauf bemerkt die Vivṛiti: Der Zweifel, ob mit der Auffassung des Besondern als eines Allgemeinen, die Zahl von sechs positiven Kategorien aufgehoben wäre (denn sind Allgemeines und Besonderes dasselbe, so bleiben nur fünf), wird in dem gegenwärtigen Sūtra gelöst. Mit Ausnahme von dem letzten Besondern, welches in den ewigen Substanzen sich findet. Und der vollständige Sinn ist, die Unterschiede, welche zuletzt, am Ende (der Theilung eines materiellen Ganzen) zurückbleiben, aber welche hinaus es kein Besonderes mehr giebt, welche nur in Einem (in einer Substanz nämlich) vorhanden sind. Demnach bezieht sich der Ausdruck des Besondern im vorhergehenden Sūtra nicht auf die Kategorie des Besondern, welche nur in Einem sich findet, sondern auf das Allgemeine, welches (in einem Andern) eingeschlossen ist (während das Besondere in diesem Sūtra die selbständige Kategorie des Besondern bedeutet), und so (steht das vorangehende Sūtra) nicht im Widerspruche mit (der Annahme von) sechs Kategorien. — Ob Kapāda unter den letzten Unterschieden die Unterschiede, welche in den ewigen Substanzen sich finden, gemeint habe, lässt sich bezweifeln. Ausdrücklich wenigstens hat er diese Lehre nicht ausgesprochen.

8. Hier könnte man einwenden, das Sein wird nicht als ein von der Substanz, Eigenschaft und Bewegung Verschiedenes aufgefasst; deshalb ist es eines von den dreien; denn das, was von einem Andern verschieden ist, wird auch durch eine Verschiedenheit aufgefasst, wie das Gewebe vom Topfe. Sein aber wird nicht durch eine Theilung von jenem aufgefasst; deshalb ist es mit ihnen dasselbe. Die Antwort darauf giebt unser Sūtra. Die Substanz u. s. w. ist nicht umfassend, das Sein aber ist es; demnach ist sein Unterschied von jenen durch die Anwendung des Merkmals des Umfassenden und Nicht-Umfassenden bewiesen. U.

9. Angabe eines zweiten Unterschieds: Hier geschieht die Bestimmung durch den Gegensatz, nicht eine Eigenschaft, nicht eine Bewegung. Noch eine Substanz ist nach der Absicht des Kapāda

10. (Das folgt auch) aus der Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern (im Sein).
11. Dadurch, dass er vielen Substanzen einwohnt, ist der Begriff der Substanz erklärt.
12. So wie auch durch die Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern.
13. Eben so ist der Begriff der Eigenschaft dadurch, dass er in den Eigenschaften existirt, erklärt.
14. So wie auch durch die Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern.

zu ergänzen; denn weder ist eine Bewegung in einer Bewegung, noch eine Eigenschaft in einer Eigenschaft, noch eine Substanz in einer Eigenschaft oder Bewegung; das Sein aber ist sowohl in Eigenschaften und Bewegungen; deshalb ist es von den dreien verschieden. U.

10. Wäre das Sein eine Substanz, eine Eigenschaft, oder eine Bewegung, so müsste es sowohl Allgemeines als auch Besonderes sein (siehe I. 2. 5.); dies ist aber nicht der Fall, denn es ist eben nur Allgemeines. U.

Das obige Sātra kann auch übersetzt werden: Auch weil Allgemeines und Besonderes nicht (im Sein) existirt (ist dieses weder Eigenschaft, noch Bewegung).

11. Der Ausdruck „viele“ meint hier „alle“. Dadurch (dass er allen Substanzen einwohnt) ist der Begriff der Substanz von dem Erdigen u. s. w.; durch den Begriff des Beständigen aber, als eines Merkmals des Allgemeinen, wie aller Substanzen, welche aus Theilen bestehen, durch den Begriff des Einwohnens in vielen Substanzen, nämlich des Inhärierens lediglich in vielen Substanzen, unterschieden. Der Begriff der Substanz bedeutet daher das Beständige, welches allein vielen Substanzen inhärrt. Daher, wird gesagt, ist Verbindung (d. h. die gewöhnliche Verbindung, oder Berührung) nicht zulässig, und der Begriff der Substanz nachgewiesen. Der Begriff des Einwohnens in vielen Substanzen ist durch Inhärenz; Verbindung, der Begriff des Beständigen durch den Begriff des Allgemeinen hergeleitet; demnach ist der Begriff der Substanz durch den Begriff der Inhärenz (?) in vielen Substanzen, durch den Begriff des Beständigen so wie durch seine Verschiedenheit von Substanz (d. h. von bestimmter Substanz), gleich dem Sein, erklärt. V.

12. Der Begriff der Substanz ist weder eine Substanz, noch eine Eigenschaft u. s. w., weil in ihm weder die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft, und der Bewegung, noch die Begriffe des Erdigen, des Wassers, des Lichts u. s. w. enthalten sind. V.

13. D. h. als etwas von den Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen Verschiedenes, gleich dem Sein, erklärt. V.

15. Dadurch, dass er den Bewegungen einwohnt, ist der Begriff der Bewegung erklärt.
16. So wie auch durch die Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern.
17. Durch das nicht-besondere Kennzeichen: „(dies ist) seiend“, so wie auch durch die Nicht-Existenz eines besonderen Kennzeichens (gibt es nur) eine Existenz.

Zweites Buch.

Erster Abschnitt.

1. Die Erde hat Farbe, Geschmack, Geruch, und Tastbarkeit.

17. Ein Wissen, oder ein Gebrauch des Ausdrucks, von solcher Art, wie „seiend“ ist das Kennzeichen des Seins. Dieses nun ist dasselbe, ununterschieden, in Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen; Deshalb wohnt die Existenz, das Sein, in ihnen oben als eins; sonst wäre entweder das Sein wegen der Aehnlichkeit mit den Begriffen der Substanz nicht; oder diese wären nicht. Dies folgt auch aus der Nicht-Existenz eines besondern Kennzeichens, eines Unterschieds in dem Kennzeichen. Und der Sinn ist: weil kein Kennzeichen, kein Beweis für einen Unterschied da ist, so gibt es auch keinen Unterschied. Es giebt nämlich eine umfassende Erkenntniss von solcher Art: dies ist jene Leuchte; wie nun hierin ein Unterschied der Länge und Breite u. s. w. Statt findet, so findet er nicht Statt mit Rücksicht auf jenes (Sein).

- L. 1. Blau, gelb und die übrigen Farben.
2. Süss, bitter, scharf, zusammenziehend, sauer und salzig.
3. Wohlriechend und übelriechend.
4. Weder warm, noch kalt im natürlichen Zustande.

Zur Erklärung dieses Sūtra sagt der Upaskāra:

Die Farbe der Erde ist mannichfach, blau, gelb u. s. w. Das charakteristische Merkmal demnach ist das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten ist, und das gemeinsame Substrat der blauen Farbe hat. Eben so ist der Geschmack in der Erde von verschiedener Art, wie scharf, zusammenziehend u. s. w. Demnach ist das charakteristische Merkmal das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriff der Substanz enthalten, und das gemeinsame Substrat des scharfen Geschmacks ist. Der Geruch ist zweifach, wohlriechend und übelriechend. Demnach ist das charakteristische Merkmal das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten, und das gemeinsame Substrat des Geruches ist. Auch darf man nicht sagen, dass Geruch und Geschmack einem Steine (d. h. einer irdigen Substanz) nicht zukämen, weil sie darin nicht wahrgenommen werden; (denn) obwohl eine Wahrnehmung derselben im Steine nicht sofort Statt findet,

2. Das Wasser hat Farbe, Geschmack, Tastbarkeit, Flüssigkeit und Zähigkeit.

so sind sie doch in seiner Asche bemerklich; demnach, weil dieselben Theile, welche die Asche, auch den Stein aufgehen, so geht der Schluss (dass die Erde Geruch hat) nicht zu weit. Wenn nun gefragt wird, wie denn die Vorstellung möglich ist, dass der Wind wohlriechend, und Wasser, mit der Frucht der Käraveilla (*momordica charantia* Linn.) gemischt bitter sei, so antworten wir, dass der Geruch und Geschmack von diesen durch (einen Zusatz von) Erde bedingt ist.

Die Tastbarkeit in der Erde ist weder warm, noch kalt, und durch Reifung (Hitze) hervorgebracht. Demnach ist das charakteristische Merkmal das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten, und das gemeinsame Substrat der durch Reife hervorgebrachten Tastbarkeit ist.

Dieses charakteristische Merkmal ist nun entweder ein Grund der Ausschliessung, welcher (die Erde) von den übrigen Substanzen absondert, oder etwas, welches durch den Gebrauch beweist.

Was das Erste betrifft, so wird die Erde von den übrigen Substanzen abgesondert, weil sie den Begriff des Geruches hat. Was von den übrigen nicht abgesondert ist, das hat keinen Geruch, wie das Wasser u. s. w.; diese (die Erde) aber hat Geruch, das Gegentheil der Nicht-Existenz, welche nicht einschliesst die Nicht-Existenz des von den übrigen (Substanzen) Verschiedenen; deshalb ist (die Erde) von den übrigen (Substanzen) verschieden.

Eben so verhält es sich mit dem Beweise durch den Gebrauch. Obwohl der Gebrauch hier das ist, was durch das Wort Erde ausgesagt wird, und dies auch in der Klasse des Begriffs der Erde ist, und hier nicht der Begriff der Erde nicht der Grund, und deshalb ein Nicht-Allgemeines ist, so ist doch das, was durch das Wort Erde ausgesagt wird als Mittel-Ursache der Thätigkeit mit Bezug auf den Begriff der Erde das zu Beweisende, und deshalb nicht ein Nicht-Allgemeines. Oder auch, der Begriff der Erde ist die Mittelursache der Thätigkeit mit Bezug auf irgend ein Wort, weil er eine Klasse ist gleich dem Begriffe des Topfes. So ist allgemein bewiesen, dass das Wort Erde eine Mittelursache der Thätigkeit ist mit Bezug auf den Begriff der Erde, weil er, ohne eine Mittelursache zu sein der Thätigkeit mit Bezug auf die übrigen (Substanzen), eine Mittelursache ist der Thätigkeit mit Bezug auf sie selbst. Was nicht so ist, das ist nicht so; deshalb ist es bewiesen.

Der Tarka-Sangraha erklärt die Erde lediglich als das, was Geruch hat, und fügt die übrigen Eigenschaften derselben erst hinzu, wenn er von den Eigenschaften handelt.

2. Das Wasser hat weisse Farbe, süssen Geschmack, kalte Tastbarkeit, ursprüngliche Flüssigkeit und natürliche Zähigkeit. U.

3. Das Licht hat Farbe und Tastbarkeit.

Die genannten Merkmale scheinen nun dem Wasser nicht wesentlich zuzukommen; denn die Farbe des Wassers ist auch zuweilen blau, wie beim Wasser der Meeres oder der Kälindl; ferner hat es überhaupt keinen Geschmack; seine Tastbarkeit ist warm während der Tageshitze; es ist starr, wenn es friert, und Zähigkeit kommt nicht allein dem Wasser zu, sondern auch anderen Dingen.

Wenn auch im Eise keine ursprüngliche Flüssigkeit sich zeigt, so muss man doch verstehen das Klasse-Habende und im Begriffe der Substanz Enthaltene, welches Statt findet in dem, was ursprüngliche Flüssigkeit hat.

Diese Einwendungen sucht die Vivriti auf folgende Art zu hezeltigen: Die Wahrnehmung der blauen Farbe im Wasser des Meeres und der Kälindl ist eine Täuschung, abhängig von einem Zusatz im Substrat. Wenn das Meerwasser u. s. w. in die Höhe geworfen wird, so erscheint es weiss. Wenn auch keine Wahrnehmung von Geschmack im Wasser Statt findet, so wird die Süßigkeit desselben doch nach dem Genusse von zusammenziehenden Sachen, wie des gelben myrobalan (terminalia chebula) empfunden. Die heisse Tastbarkeit, welche im Wasser durch seine Verbindung mit Sonnenstrahlen u. s. w. wahrgenommen wird, rührt von den Sonnenstrahlen u. s. w. her. Wird nun auch im Eise u. s. w. keine Flüssigkeit wahrgenommen, und kann man deshalb fragen, wie sie dem Wasser zukomme, so ist doch, nachdem das Eis durch Hitze geschmolzen, sein Charakter als Wasser durch Wahrnehmung bewiesen. Der Verfasser der Muktvall behauptet, dass die Flüssigkeit (des Wassers) wegen (seiner) Verbindung mit Himmelfeuer nicht hervortrete, die Vorstellung der Härte aber eine Täuschung sei. Andere dagegen sagen, dass durch Verbindung von Himmelfeuer mit den Atomen des Wassers ein zweiatomiges Ganzes, aus diesem (zweiatomigen Ganzem) ein dreiatomiges Ganzes u. s. w. allmählig im Eise hervorgebracht werde, und dass ein solches zweiatomiges u. s. w. Ganzes nicht flüssig, d. h. hart, und demnach die Starrheit im Eise u. s. w. keine Täuschung sei. — Eben so wird erklärt, dass die Zähigkeit im Wasser ursprünglich, in anderen Substanzen aber durch Zusatz von Wasser entstanden sei.

3. Das charakteristische Merkmal des Lichtes ist, dass es leuchtende weisse Farbe und heisse Tastbarkeit hat. Man darf nicht sagen, dass diese Erklärung zu weit sei; weil die weisse Farbe, welche die Natnr des Leuchtens, d. h. andere Gegenstände Sichtbar-Machens, an sich trägt, in dem Lichte des Goldes, eines heissen Kochtopfes u. s. w. nicht vorhanden sei; denn dass es in ihnen sich findet, wird aus dem Begriffe des Lichtes durch Schluss gefolgert. Auch dem Golde gehört der Begriff des Leuchtens an. Das

4. Die Luft hat Tastbarkeit.

Gold ist leuchtend, weil die entstandene Flüssigkeit auch durch die Verbindung mit dem stärksten Feuer nicht aufzuheben ist. Was nicht so ist, das ist nicht so, wie die Erde, und so ist dieses durch den Aussonderungsschluss bewiesen. In der Hitze u. s. w. wird durch den Begriff der heißen Tastbarkeit (das Leuchten bewiesen). Die heiße Tastbarkeit ist ebenfalls im Mondlichte, im Golde u. s. w. vorhanden, wird jedoch durch das Uebergewicht der wässrigen, und irdigen Tastbarkeit nicht aufgefasst; deshalb geht das zweite Merkmal (des Lichtes, d. h. die heiße Tastbarkeit) nicht über dieselben (Mondlicht, Gold u. s. w.) hinaus, indem das Vorhandensein dieses Merkmal in ihnen durch den Begriff des Leuchtens gefolgert wird. Das Licht ist nämlich vierfach: 1. Licht, wo Farbe und heiße Tastbarkeit überwiegend sind, wie beim Sonnenlicht u. s. w. 2. Licht, wo Farbe und Tastbarkeit nicht überwiegend sind, wie beim Auge u. s. w. 3. Licht, wo die Farbe überwiegend, und die Tastbarkeit nicht überwiegend ist, wie beim Mondlichte u. s. w. und 4. Licht, wo die Farbe nicht überwiegend, dagegen die heiße Tastbarkeit überwiegend ist, wie beim Feuer in einem Kochtopfe u. s. w. Der Begriff ist durch die Bestimmung (desselben) als inhärente Ursache der hervorgebrachten heißen Tastbarkeit als eine besondere Klasse erwiesen; aber mit der Auffassung des Gesetzes u. s. w. eines Beständigen, seiner eigenen Natur Angemessenen ist der Begriff des entstandenen Lichts durch die Bestimmung (desselben) als inhärente Ursache der hervorgebrachten heißen Tastbarkeit bewiesen, deshalb ist die Klasse des Lichts durch die Bestimmung (desselben) als einer bestimmten inhärenten Ursache erwiesen. So der Verfasser der Muktāvall. V.

4. Hier muss man die Tastbarkeit als ursprünglich weder heiss, noch kalt verstehen. Dadurch wird die Tastbarkeit der Luft als eine (von den übrigen Substanzen) verschiedene aufgefasst. Demnach ist das charakteristische Merkmal der Luft das Haben einer solchen verschiedenen Tastbarkeit. Das Verschiedene aber bei der Tastbarkeit der Luft ist durch Wahrnehmung erwiesen.

Gautama fasst die Vertheilung der Eigenschaften an die verschiedenen Elemente in einem einzigen Sūtra zusammen (B. 9, 61): Vom Geruch, Geschmack, von der Farbe, der Tastbarkeit, und vom Tone gehören die, welche mit Tastbarkeit endigen, der Erde an; wenn der Reihenfolge nach jedes der früheren weggelassen wird, gehören sie dem Wasser, dem Licht und der Luft an; das letzte gehört dem Aether an.

Der Bhāṣā-paricchoda, nachdem er, gleich den Sūtra, die gemeinsamen Merkmale der Kategorien angeführt, zählt, ehe er zur Beschreibung der einzelnen Substanzen übergeht, sowohl die Merkmale auf, welche alle Substanzen, als auch die, welche gewisse

5. Diese (genannten Eigenschaften) sind nicht im Aether.
6. Die Flüssigkeit, welche zerlassene Butter, Lack und Wachs durch ihre Verbindung mit Feuer zeigen, ist denselben mit dem Wasser gemein.
7. Die Flüssigkeit, welche Zinn, Blei, Eisen, Silber, Gold durch ihre Verbindung mit Feuer zeigen, ist denselben mit dem Wasser gemein.

Klassen derselben gemein haben. In der Erklärung der einzelnen Substanzen ferner zählt er alle Merkmale derselben auf, während die Sūtra einen Theil der Merkmale dieser Substanzen erst da angeben, wo sie von den Eigenschaften handeln. Zur Vergleichung stelle ich die betreffenden Sloken des Bhāṣā-Paricheda hier zusammen.

Bhāṣā P. 25. Die Erde und die vier folgenden Substanzen (Wasser, Licht, Luft und Aether) sind Elemente; vier haben Tastbarkeit.

26. Das Anlangen von Substanzen findet in (den ersten) vier Statt

29. Die folgenden acht Eigenschaften, Tastbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Besonderheit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, zusammen mit der Selbst-Wiedererzeugung, welche Geschwindigkeit genannt wird, gehören der Luft an; jene acht nebst Farbe, Flüssigkeit und Geschwindigkeit dem Lichte.

30. Vierzehn dem Wasser, nämlich jene acht nebst Geschwindigkeit, Schwere, Flüssigkeit, Farbe, Geschmack und Zähigkeit.

31. Jene vierzehn, mit Ausnahme der Zähigkeit, und mit Hinzufügung des Geruches, der Erde.

5. Diese: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit. Wenn der Aether weiss, wie saure Milch, erscheint, so ist dies eine Tauschung, hervorgebracht durch die Weisse der Sonnenstrahlen; eben so die Bläue des Aethers, wie wenn der Gipfel der Südseite des Sumern smaragdianig erscheint. Einige glauben, dass die Vorstellung der blauen Farbe entsteht, wenn das Auge, aus weiter Ferne zurückkehrend, auf seinen eigenen blauen Augenstern fällt; dies ist jedoch nicht richtig, weil auch lilafarbene Augen die gleiche Auffassung haben.

6. Die Flüssigkeit, welche in zerlassener Butter u. s. w. ist, wird durch Verbindung mit Feuer, als der Mittelursache, hervorgebracht, doch ist sie nicht ursprünglich. Eine solche ursprüngliche Flüssigkeit ist das charakteristische Merkmal des Wassers. Was Wasser und Erde gemeinsam haben, ist nur Flüssigkeit, doch nicht ursprüngliche Flüssigkeit. 17.

7. Durch den Plural Svarṇānām (des zusammengesetzten Wortes, dessen Ende svarṇa, Gold, bildet) werden Kāśya (any amalgam of zinc and copper Wilson), Kupfer, Messing, Quecksilber und

8. Es hat Hörner, einen Höcker, einen am Ende behaarten Schwanz (solche Merkmale) sind mit Rücksicht auf die Gattung „Rind“ allgemein aufgefasste Beweisgründe.
9. So ist auch die Tastbarkeit (ein allgemein aufgefasster Beweisgrund) der Luft.

andere Metalle zusammengefasst. Die Erklärung dieses Sātra fällt mit der des vorangehenden zusammen.

8. Der Upaskāra erklärt dieses Sātra folgendermassen: Der Sinn ist, gleichwie mit Rücksicht auf die Gattung „Rind“ Hörner u. s. w. Beweisgründe sind, worin das Eingeschlossenensein aufgefasst ist, so führen auch die allgemein aufgefassten Beweisgründe der Luft und der andern fünf (nämlich, des Aethers, der Zeit, des Raums, der Seele und des inneren Sinnes) den Beweis herbei. Wenn auch das Merkmal „mit Hörnern versehen“, allein kein Beweisgrund der Gattung „Rind“ ist, weil es sich auch auf Büffel u. s. w. erstreckt, ferner, wenn auch das Wampe Haben u. s. w. kein Bestimmendes ist, weil das zu Bestimmende fehlt, so zeigen doch die Hörner eines Rindes mit Rücksicht auf die Hörner eines Büffels, Schafes u. s. w. eine Verschiedenheit an, gleichwie der Ranch (verschieden ist von Dampf u. s. w.?). Diese Verschiedenheiten des Geraden, Krümmen, Harten, Weichen, Langen, Breiten u. s. w. führen auch mit Rücksicht auf die Hörner den Beweisgrund herbei, und müssen oben auf genauere Weise erkannt werden. Demnach mit Rücksicht auf ein verborgenes oder weitentferntes Rind ist ein solcher Schluss zulässig wie: Dies ist ein Rind, weil es besondere Hörner hat, gleich wie ein zuvor wahrgenommenes Rind. Eben so trägt der Upaskāra, wie die übrigen Merkmale, „mit einem Höcker versehen“, Beweisgründe der Gattung Rind sind; es ist aber unnöthig, die weitere Ausführung anzugeben, weil das Verfahren dasselbe ist wie beim ersten Merkmal.

9. Beweisgrund muss hier ergänzt werden. Durch das „auch“ werden Geräusch, Fortraffen und zitternde Bewegung zusammengefasst. Der Einwand, dass die wahrgenommene Tastbarkeit der Erde, insofern sie keine bemerkbare Form (d. h. in ihrer Form als Atome) hat, angehören möge, ist unhaltbar. Warum? Weil die bemerkbare Tastbarkeit der Erde nach der bemerkbaren Form derselben Statt findet. Demnach, diese (so bestimmte) Tastbarkeit, welche wahrgenommen wird, muss wegen des Begriffes der Tastbarkeit irgend ein Substrat haben, gleich wie die Tastbarkeit der Erde u. s. w. — Weil durch diesen allgemein aufgefassten Schluss ein Substrat der Tastbarkeit bewiesen ist, so ist das Substrat der Tastbarkeit nicht die Erde, oder eins der beiden andern Elemente (Wasser und Licht), weil die Tastbarkeit ohne Form (wie sie immer bei jenen Elementen wahrgenommen wird) ist, noch auch der Aether, oder eine der vier übrigen Substanzen, weil es Tastbarkeit ist (und diese letzteren

10. Und die Tastbarkeit gehört nicht sichtbaren (Substanzen) an; deshalb ist die Luft ein solches, dessen Beweisgrund ein Unsichtbares ist.

haben keine Tastbarkeit). Demnach ist, mit Hilfe der nicht zulässigen Annahme der übrigen acht Substanzen, eine von den letzteren verschiedene Substanz bewiesen. — Eben so ist das besondere Geräusch ein Beweisgrund der Luft. Zur Erklärung: Bei dem Nicht-Vorhandensein eines Schlages durch eine geformte Substanz ist das fortgesetzte Geräusch der Blätter u. s. w. mittelbar hervorgebracht durch den Schlag einer mit Tastbarkeit und Geschwindigkeit begabten Substanz, wegen des fortgesetzten Geräusches, welches verbunden ist mit einer aus untrennbaren Theilen bestehenden Substanz, gleich dem fortgesetzten Geräusche einer durch einen Stock geschlagenen Trommel. Die Verschiedenheit von dem Schlage einer geformten Substanz muss aber erkannt werden durch die Nicht-Wahrnehmung des dazu Gehörigen (dessen, was zu dem besondern Geräusche eines durch sichtbare Substanzen hervorgebrachten Schlages gehört). Diese Substanz nun, welche Tastbarkeit und Geschwindigkeit hat, ist von den acht Substanzen gesondert, weil sie übrig bleibt. — Auf gleiche Weise ist das besondere Fortraffen ein Beweisgrund der Luft. Zur Erklärung: Das Fortraffen von Gras, Baumwolle, Wolken und Götterwagen in dem Arthor ist hervorgebracht durch die Verbindung mit einer tastbaren und mit Geschwindigkeit begabten Substanz, weil es das Fortraffen einer nicht durch Bewusstsein geleiteten Substanz ist, gleich dem Fortraffen von Gras, Holz, einem Boote in einer Strömung. ... Eben so ist die zitternde Bewegung ein Beweisgrund für das Dasein der Luft. Diese Bewegung nämlich im Grase u. s. w., welche ohne den Schlag einer sichtbaren Substanz entstanden ist, ist hervorgebracht durch den Schlag einer mit Tastbarkeit und Geschwindigkeit begabten Substanz, weil die Bewegung nicht die Folge ist einer Verbindung der Seele mit der Schwere und dem Willen, gleich der Bewegung eines Waldes von Rohr. U.

10. Die Tastbarkeit, welche zum Subjekte des Schlusses gemacht wird, kommt nicht den sichtbaren Substanzen zu, nämlich nicht der Erde, dem Wasser oder dem Lichte, weil sie nicht mit Form verbunden ist. Demnach muss man folgern, diese Tastbarkeit hat irgend ein Substrat: deshalb ist auch die Luft, deren Beweisgrund ein Nicht-Sichtbares, d. h. allgemein Aufgefasstes ist, ein durch die Kraft des Prädikates des Subjektes (im Untersatze) Erlangtes. Die Erklärung der Viventi ist: Die Tastbarkeit, durch welche die Luft als Substrat gefolgt wird, gehört nicht den sichtbaren Substanzen d. h. nicht der Erde, dem Wasser, oder dem Lichte an, deshalb ist die Luft ein solches, dessen Beweisgrund ein Unsichtbares ist, d. h. ein Beweisgrund, welcher nicht zusammen mit seinem Sub-

11. Weil (die Luft) nicht unter den Begriff fällt, einer Substanz zu inhäriren, ist sie eine Substanz.
12. Auch von (ihrem) Haben von Bewegungen und Eigenschaften (folgt das Dasein der Luft als Substanz).

strata sichtbar ist; oder vollständig, die Luft hat als Beweisgrund die Tastbarkeit, welche nicht in einem Sichtbaren Statt findet. Demnach würde durch die Erde u. s. w. keine richtige Schlussfolge, noch auch irgend etwas Anderes herauskommen (?), weil es ein Gesetz ist, dass die Tastbarkeit der Erde u. s. w. mit Form begleitet ist. Oder auch: Weil die Luft einen Beweisgrund hat, der nicht sichtbar ist, d. h. einen Beweisgrund, welcher nicht in Begleitung der Form wahrgenommen wird, deshalb kommt die eigenthümliche Tastbarkeit, wodurch die Luft gefolgert wird, nicht den sichtbaren Substanzen, der Erde, u. s. w., zu.

11. Der Upaskāra giebt folgende Einleitung zu diesem Sūtra: Nachdem die Luft als ein aus Theilen Bestehendes, welches das Substrat der wahrgenommenen Tastbarkeit ist, erwiesen, soll nun auch die Luft, als aus Atomen bestehend, erwiesen werden. Und zur Erklärung: Demgemäss ist die Luft, gleich dem Aether, eine Substanz, deren charakteristisches Merkmal das Atom ist, weil die übrigen Kategorien der Substanz inhäriren, und das Inhärenz allen zukommt mit Ausnahme der beständigen Substanzen. Nach dieser Erklärung wird ein Ganzes von zwei Atomen aus zwei Grundatomen, und ein grösseres Ganzes allmählig aus zwei und mehreren Atomen hervorgebracht. Diese Ansicht des Upaskāra, welche auch die Viśiṣṭi theilt, nämlich dass die frühern Sūtra das materielle Dasein der Luft, und dieses so wie das nächste die atomistische Existenz beweisen, ist durchaus willkürlich. Bis jetzt ist von der Luft nur im Allgemeinen die Rede, erst durch das 14te Sūtra werden Theile derselben anerkannt.

12. „Ist das Uratom der Luft Substanz“ muss hier ergänzt werden. Obwohl mit dem Begriffe der Substanz auch die Begriffe der Bewegung und Eigenschaft, und mit dem Begriffe der Bewegung und Eigenschaft der Begriff der Substanz bewiesen sind, und deshalb ein Beweis im Zirkel Statt findet, so ist doch das Merkmal der Bewegung bewiesen, weil das aus Theilen bestehende Ganze (der elementaren Luft), welche das Substrat der wahrgenommenen Tastbarkeit ist, ohne die Verbindung, welche die nicht-inhärente Ursache ist, das zu Grunde liegenden Uratoms (mit andern Uratomen) unmöglich wäre; das Merkmal der Eigenschaft aber ist (für die Atome der Luft) bewiesen, weil es Gesetz ist, dass die Eigenschaft der Ursache (der Luftatome) vorangehe den Eigenschaften der Wirkung, d. h. hier den Eigenschaften der elementaren Luft. Durch beides (Bewegung und Eigenschaft) ist der Begriff der Substanz bewiesen, und so ist hier nichts Fehlerhaftes . . . Der Ein-

13. Weil (die Luft) nicht unter den Begriff fällt, einer Substanz zu inhärenten, ist die dauernde Existenz (derselben) ausgesprochen.
14. Das Zusammenstossen der Luft ist ein Beweisgrund, für die Verschiedenheit derselben.
15. Weil bei der Erkenntnis der Luft Wahrnehmung nicht Statt findet, so giebt es keinen sichtbaren Beweisgrund.

wand nun, für das Grunddatum giebt es keinen Beweis; woher denn ist die Substanz bewiesen? Ist nicht zulässig, weil, wenn ein solides Ganzes nach der Art einer Theilung u. z. w. des Ganzen getheilt wird, immer weniger und weniger zurückbleibt. Von welchem es nun nichts weniger giebt, das ist eben das Uratom. Gäbe es keine Gränze der Theile und des Ganzen, d. h. stände kein Unterschied Statt zwischen den unendlich vielen Theilen, so gäbe es keinen Unterschied der Grössen zwischen dem Berge Saueru und einem Senfkorne u. z. w., wüß ohne einen Unterschied der Anzahl der Ursachen ein Gesetz mit Rücksicht auf die Theilung von verschiedenen Quanten unmöglich wäre. Auch ist dieses Verhältniss von Theilen und dem Ganzen nicht ein solches, dessen Gränze Vernichtung wäre, weil das Letzte, wenn es keine Theile hat, nicht vernichtet werden kann, und, wenn es Theile hat, die Gränze nicht erreicht ist. U.

13. Hier ist zu ergänzen, der Luft, in ihrer atomistischen Form; denn eine Substanz wird entweder durch die Vernichtung ihrer inhärenten oder durch die Vernichtung ihrer nicht-inhärenten Ursache vernichtet; beides aber ist bei dem Grundatome unmöglich, weil es keine Theile hat; deshalb wird es nicht zerstört, weil es kein Zerstörendes giebt. U.

14. Das Zusammenstossen, d. h. gegenseitig an einander Schlagen von zwei sich von entgegengesetzten Seiten bewegendem und mit Geschwindigkeit bewegten Luftmassen; welches als die Ursache des entsprechenden Aufsteigens von Gras, Baumwolle u. z. w. gehöret wird, ist eben der Beweisgrund für die Verschiedenheit der Luft; sonst, bei der Einheit der Luft, wäre ein Zusammenstossen derselben und damit ein Aufsteigen von Gras u. z. w. unmöglich. Zur Erklärung: Wenn zwei Luftmassen zusammenstossen, so erfolgt das Aufsteigen derselben, und damit das Aufsteigen von Gras u. z. w. Das Aufsteigen durch Zusammenstossen aber wird durch zwei Wassermassen in der Strömung eines Flusses, welche von entgegengesetzten Seiten kommen und Geschwindigkeit haben, wahrgenommen. V.

15. Sichtbarer Beweisgrund nämlich ist da, wo die Wahrnehmung des Eingeschlossenseins Statt findet, wie der Rauch (ein Beweisgrund) des Feuers ist. Bei der vorliegenden Erkenntnis der Luft aber findet keine Wahrnehmung des Eingeschlossenseins der

16. Und weil die Luft durch einen allgemein auf gefassten Schluss (gefolgert ist), ist sie nicht ein Besonderes.
17. Deshalb (ist die Luft) etwas durch den Veda Gegebenes.
18. Name, Wirkung sind jedoch der Beweisgrund Jener, welche durch (das Wort) „dies“ bestimmt sind.
19. Dies folgt daraus, dass Name (und) Wirkung als hervorgebracht wahrgenommen werden.

Luft Statt, weil die Luft übersinnlich ist; demnach giebt es, hinsichtlich der Luft, keinen Beweisgrund, welcher ein durch Wahrnehmung aufgefasstes Eingeschlossen sein hat; deshalb ist die Luft etwas, dessen Beweisgrund ein nicht-Sichtbares ist, V.

16. Die Vivriti, in Uebereinstimmung mit dem Upaskāra erklärt dieses Sūtra folgendermassen: Besonderes meint hier, die besondere Gattung, enthalten in der Gattung der Substanz, nämlich den Begriff der Luft. Deshalb, nachdem durch den Schluss, dass die wahrgenommene Tastbarkeit irgend ein Substrat haben muss, weil sie unter den Begriff der Tastbarkeit fällt, in Verbindung mit der Unzufälligkeit der übrigen (Substanzen), es von der Tastbarkeit festgestellt ist, dass sie ein von den acht (Substanzen) verschiedenes Substrat habe, wird auch die Luft vermittelt des Begriffs einer von den acht Substanzen verschiedenen Substanz mit Rücksicht auf das Subjekt (Kotī), welches die Schlussfolge bestimmt, festgestellt. Durch allgemein auf gefassten Schluss, d. h. durch einen Schluss, der von den Beweisgründen, welche von der Wirkung auf die Ursache, oder von der Ursache auf die Wirkung schliessen, verschieden ist, oder auch den Schluss, dessen Beweisgrund durch Unterordnung und durch Ausschliessung zur Schlussfolge kommt.

17. Weil der Schluss nicht in der Form des Besonderen (d. h. der Gattung Luft) erfolgt, deshalb ist der Name der Luft etwas durch den Veda Gegebenes.

18. Der Ausdruck „jedoch“ dient zur Anzeige des Abschnittes, und der Sinn ist, dass jetzt der Abschnitt, welcher sich auf Gott bezieht, angefangen ist. Name, wie Wind, Eber, Gerste, Rohr u. s. w. Wirkung, wie Erde, Schössling u. s. w. Dies beides ist der Beweisgrund, das Argument, für (das Dasein) der durch den Ausdruck „alles“ bestimmten, jede Wirkung hervorzubringen vermögenden, mit Allwissenheit und Allmacht begabten (Wesen), nämlich Gottes und der grossen Weisen. Der Ausdruck „jedoch“ kann auch die verschiedenen Beweisgründe unterscheiden. Demnach, wenn (das Dasein) Gottes und der grossen Weisen erwiesen ist, so muss auch die Beweiskraft des Veda, des Smṛiti u. s. w., weil jene die Urheber derselben sind, anerkannt werden. Obwohl dies vorher schon erwähnt ist, so geschieht die Wiederholung, um es zu befestigen, und um den Beweis für (das Dasein) Gottes u. s. w. abzuschliessen. V.

19. Auch hier sind Name und Wirkung in einem Worte zusammengefasst, um anzuzeigen, dass sie auf Eins sich beziehen, d. h.

20. Herauskommen, Hereinkommen, dies ist der Beweisgrund für den Aether.
21. Dies ist kein Beweisgrund, weil Bewegung (nur) Einer Substanz angehört.
22. Auch weil (der Aether) entgegengesetzt ist dem Kennzeichen der anderen (Art von) Ursache (kann der Aether nicht die nicht-inhärente Ursache der Bewegung sein).

dass der Urheber der Namen nicht von dem Urheber der Wirkungen verschieden sei. Demnach, der, welchem der Himmel und andere Wunder wahrnehmbar sind, will auch die Namen des Himmels und anderer Wunder erschaffen. So wie, wenn die Körper des Chaitra, Maitra u. s. w. wahrgenommen werden, der Vater und Andere ihnen die Namen Chaitra, Maitra u. s. w. beilegen, eben so ist das Beilegen der Namen des Toptes, Gewebes u. s. w. dem Willen Gottes unterworfen. Der Name, welcher für irgend etwas von Gott gewollt wird, ist für dasselbe gut, wie jedes Kraut, welches durch die Zahnspitze eines Ichneumon berührt ist, Gift irgend welcher Art vernichtet. Auf diese Art ist ein solcher Name ein Beweisgrund, ein Argument für (das Dasein) des durch den Ausdruck „dies“ Bestimmten. Auch die Namen des Maitra u. s. w., welche vom Vater dem Sohne gegeben werden, sind durch eine solche Vorschrift wie: In zwölf Jahre soll der Vater den Namen geben, in der That durch Gott gegeben. Deshalb steht es fest, dass der Name ein Beweis für (die Existenz) Gottes ist. Auf gleiche Weise ist auch die Wirkung ein Beweis Gottes. Demnach, die Erde u. s. w. hat einen Urheber, weil sie eine Wirkung ist, gleichwie der Topf (einen Urheber hat). U.

20. Zur Einleitung bemerkt die Vivriti: Durch das „dies“, welches die Gattung anzeigt, werden hier auch das Aufwerfen u. s. w. zusammengefasst. Es ist die Ansicht der Sāṅkhya, dass Bewegung, d. h. Heraus- und Hereinkommen von tastbaren Körpern, ohne Aether, welcher leer wäre, unmöglich sei. Diese Ansicht nun wird in dem folgenden Sūtra widerlegt.

21. Herauskommen, Hereinkommen u. s. w. gestatten nicht den Schluss auf den Aether als die inhärente Ursache derselben, weil die Bewegung (nur) Einer Substanz angehört, d. h. weil die inhärente Ursache derselben nur Eine materiell begränzte Substanz ist; denn es ist (I. 1, 25 und I. 1, 17) gesagt, dass Bewegung weder einer Vielheit, noch einem Formlosen zukomme. U.

In Sūtra I. 1, 17. ist ausgesagt, dass Bewegung nur Einer Substanz angehöre; dadurch ist der Aether nicht ausgeschlossen; denn der Aether ist auch Eine, obwohl unendliche, Substanz.

22. So wird nun kṛipti durch den U. erklärt, während die V. es als ein solches ansieht, worüber beide Parteien einverstanden sind.

23. Durch Verbindung findet die Nicht-Existenz der Bewegung Statt.
24. Die Eigenschaft der Wirkung wird zuvor in der Eigenschaft der Ursache wahrgenommen.
25. Der Ton ist nicht eine Eigenschaft der tastbaren (Substanzen), weil eine andere (frühere) Wirkung nicht erscheint.

Die andere Art der Ursache ist die nicht-inhärente Ursache. Eine Substanz indess kann nicht nicht-inhärente Ursache sein Der Aether denn ist weder die inhärente, noch die nicht-inhärente Ursache der Bewegung, des Heraus- und Hereinkommens u. s. w.; deshalb ist auch die Bewegung kein Beweisgrund für das Dasein des Aethers.

23. Der Aether kann auch nicht die mittelbare Ursache der Bewegung sein; denn von der Aufhebung der (mittelbaren) Ursachen der Bewegung, wie z. B. der Geschwindigkeit, Schwere u. s. w., vermittelt der Verbindung eines (bewegten) Körpers (mit einem andern) entsteht die Nicht-Existenz, das Nicht-Hervorbringen der Bewegung, nicht aber von der Nicht-Existenz des Aethers, weil dieser überall verbreitet ist

Upaskāra sowohl wie Vivṛiti sind der Ansicht, dass in diesem Sātra der Aether als mittelbare Ursache widerlegt ist. Diese Ansicht ist jedoch durchaus nicht nothwendig; denn man kann auch dieses Sātra in Verbindung mit dem vorangehenden bringen, so dass es den Grund angiebt, worauf es sich stützt.

24. Nachdem so die Ansicht der Sāṅkhya getadelt, so wird nun, um den Ton als Beweis für den Aether festzustellen, die Grundlage zu dem Endschlusse gelegt. Die besonderen Eigenschaften, wie Farbe u. s. w., welche in der Wirkung, wie der Erde u. s. w. sich zeigen, werden vorher in den Eigenschaften der Ursachen wahrgenommen. Auch der Ton ist eine besondere Eigenschaft, weil er bei dem Dasein von etwas, welches Gattung hat, nur durch einen kasserin Sūm aufgefasst wird, gleich der Farbe u. s. w. Dennoch wird eine solche Wirkung, in welcher der in der Ursache vorangehende Ton Statt fände, nicht wahrgenommen. U

25. Wird nun eingewandt, dass der Ton, welcher in einer Wirkung, wie in einer Leier, Flöte, Trommel, Muschel, Pauke u. s. w. wahrgenommen wird, auch vorher in der Eigenschaft als Ursache jener Wirkung vorhanden sein möchte, so ist die Antwort: Angenommen, es sei so; wie in den Fäden, in den beiden Hälften eines Topfes u. s. w. Farbe, Geschmack u. s. w. und gleichartige andere Farbe, Geschmack u. s. w. in dem Gewebe; dem Topfe u. s. w. wahrgenommen werden, so werde ein gleichartiger Ton; wie er in den Theilen der Leier, Flöte u. s. w. Statt fände, auch in dem Ganzen, wie der Leier, Flöte u. s. w. wahrgenommen. Dem aber ist nicht so; im Gegentheil; denn die Theile, welche den Anfang

26. (Der Ton) ist nicht eine Eigenschaft der Seele, auch nicht des innern Sinns, weil er einem Andern inhärrt, und weil er unter den Begriff der Wahrnehmung fällt.
27. Weil er verschieden ist (von den übrigen Substanzen), ist der Ton ein Beweisgrund des Aethers.
28. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz (des Aethers) sind mit der Luft erklärt.
29. Die individuelle Einheit (des Aethers ist) mit dem Sein (erklärt).
30. (Die individuelle Einheit des Aethers folgt) daraus, dass keine Besonderheit des Tones als ein Beweisgrund, so wie daraus, dass kein besonderer Beweisgrund Statt findet.

einer Leier u. s. w. bilden, erscheinen ohne Ton, während die Fäden, die beiden Hälften eines Topfes, welche den Anfang eines Gewebes, eines Topfes u. s. w., bilden, nicht ohne Farbe erscheinen. Noch mehr, wäre der Ton eine besondere Eigenschaft der tastbaren Substanzen, so würde eine fortdauernde Verstärkung und Verminderung des Tones nicht Statt finden; denn in einem und demselben Ganzen würden Farben u. s. w. nicht auf verschiedene Weise wahrgenommen; deshalb ist der Ton nicht eine besondere Eigenschaft der tastbaren Substanzen. U.

26. Weil er einem Andern, d. h. einem von der Seele Verschiedenen, inhärrt, ist der Ton nicht eine Eigenschaft der Seele. Wäre er eine Eigenschaft der Seele, so müsste die übliche Wahrnehmung des innern Sinnes entstehen, ich bin tönend, nicht aber der Ton vom Gehör wahrgenommen werden, wie denn alle die Vorstellung haben, dass sie den Ton hören. Der Ausdruck „innerer Sinn“ schliesst auch Raum und Zeit ein. Demnach, der Ton ist nicht eine Eigenschaft des Raumes, der Zeit, oder des innern Sinns, weil er wahrgenommen wird, gleich wie die Farbe u. s. w.; indem auf diese Weise eine Ausschlössung Statt findet, erfolgt der Schluss, wie die Zeit.

27. Hier auch wohnt der Ton irgend einer Substanz ein, gleichwie die Farbe u. s. w., weil er eine Eigenschaft ist. Durch diesen allgemeinen Schluss wird bewiesen, dass es eine von den acht übrigen Substanzen verschiedene Substanz giebt. U.

28. Wie die dauernde Existenz der Luft dadurch, dass sie keiner Substanz angehört, und die Substanzialität derselben dadurch, dass sie Eigenschaften hat, erklärt wurden, so auch die dauernde Existenz und die Substanzialität des Aethers. U.

30. So wie zu derselben Zeit in einer Seele Wohl als Wirkung, in einer andern dagegen Uebel als Wirkung entsteht, und es, wegen dieses Gegensatzes von Wohl und Wehe als Wirkungen der Seele, verschiedene Seelen geben muss, so findet kein Unterschied des Beweisgrundes in der Form des Tones mit Rücksicht auf den

31. Aus demselben Grunde (der Einheit folgt) auch die individuelle Gesondertheit (des Aethers).

Zweiter Abschnitt.

1. Wenn eine Blume und ein Kleid sich berühren, so ist das Nicht-Offenbarwerden (des Geruchs) aus einer andern Eigenschaft ein Beweis, dass in dem Kleide der Geruch (als Eigenschaft) nicht vorhanden ist.

Aether Statt, wodurch eine Mehrheit des Aethers bewiesen würde. Auch giebt es keinen andern Beweisgrund, woraus eine Mehrheit des Aethers folgte. Demnach wegen Mangels an einem Beweise so wie der Einfachheit wegen ist der Aether nicht Mehreres, sondern Eins. V.

31. Nämlich nach dem Obersatze, da wo individuelle Freiheit ist, ist auch individuelle Gesondertheit. V.

Der Upanishad macht noch folgenden Schlusszusatz:

Dieser Abschnitt hat den Zweck, eine Erklärung der Substanzen zu geben, von besonderen Eigenschaften, welche (Eigenschaften) keine Gegenstände der Wahrnehmung des inneren Sinnes sind. Deshalb findet eine Erklärung Statt der Erde, des Wassers, des Lichts, der Luft und des Aethers so wie der Gott-Seele. Deshalb hat die Erde 14 Eigenschaften, nämlich Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Gesondertheit, Verbindung, Trennung, Nähe und Ferne, Schwere, Flüssigkeit und Selbst-Wiedererzeugung. Alle diese Eigenschaften, mit Ausnahme des Geruchs, und mit Hinzufügung der Zähigkeit, kommen dem Wasser zu; ebenso dem Lichte, mit Ausnahme des Geschmacks, des Geruchs, der Zähigkeit und der Schwere; ebenso der Luft, mit Ausnahme des Geruchs, des Geschmacks, der Farbe, der Schwere, der Zähigkeit und der Flüssigkeit. Dem Aether kommen zu mit dem Tone Zahl, Ausdehnung, Gesondertheit, Verbindung und Trennung; der Zeit und dem Raume nur die letzten fünf; dieselben mit dem Früheren und Späteren dem inneren Sinne; diese fünf zusammen mit Wissen, Verlangen und Willen kommen Gott zu.

1. Um die charakteristischen Merkmale, Geruch u. s. w. der Elemente zu untersuchen, werden nun die Begriffe des Ursprünglichen und des Bedingten festgestellt. Wo Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit in der Ordnung der Eigenschaft der Ursache entstehen, da sind sie ursprünglich und bezeichnen ein charakteristisches Merkmal; jedoch in keinem andern Falle; denn weder der Wohlgeruch, welcher in der Luft, noch die Kälte, welche auf der Oberfläche eines Steins, noch die Wärme, welche im Wasser wahrgenommen wird, ist ein charakteristisches Merkmal (bestimmend, dass jene Eigenschaften den genannten Substanzen zukommen). Deshalb wird gesagt: „Wenn eine Blume und ein Kleid“, denn bei

2. (Dass) der Geruch der Erde (zukommt), ist festgestellt.
3. Damit ist die Wärme erklärt.
4. Die Wärme (ist das charakteristische Merkmal) des Lichts.
5. Die Kälte des Wassers.
6. Solche (Vorstellungen) wie Nahes im Nahen, auf einmal, lange, schnell sind Beweismomente (für das Dasein) der Zeit.

der Berührung eines Kleides mit einer Blume ist der wahrgenommene Wohlgeruch der Blume nicht ein Wohlgeruch des Kleides; denn er ist nicht entstanden in der Ordnung der Grundeigenschaften des Kleides, sondern bedingt durch die Berührung mit der wohlriechenden Blume. Denn nicht ist das Nicht-Vorhandensein des Blumengeruchs ein Beweis für das Nicht-Vorhandensein des Geruchs im Kleide. Was ist denn der Beweis dafür? Die Antwort lautet, „das Nicht-Offenbarwerden aus einer anderen Eigenschaft“, d. h. das Nicht-Entstehen aus einer Grundeigenschaft; denn wäre der im Kleide wahrgenommene Geruch ursprünglich, so würde er auch vor der Berührung mit der Blume in den Theilen desselben, d. h. den Fäden, wahrgenommen; dies ist aber nicht der Fall; deshalb ist der in Frage gestellte Geruch nicht in dem Kleide inhärent, weil die besondere Eigenschaft nicht durch dessen Theile hervorgerufen wird, gleich der kalten oder warmen Tastbarkeit. U.

2. Der Geruch, gesondert durch die Nicht-Verbindung und durch die Verbindung mit Anderem, ist vermittelt der Agasschließung der gleichen und ungleichen Gattungen als charakteristisches Merkmal mit Rücksicht auf die Erde festgestellt. Die Erde nämlich hat Geruch; deshalb ist der Geruch, welcher (die Erde) von den gleichen Gattungen, dem Wasser und den übrigen acht Substanzen, und den ungleichen Gattungen, der Eigenschaft und den übrigen fünf Kategorien, absondert, als ursprünglich mit Rücksicht auf die Erde festgestellt. U.

Der Beweis dieses Satzes, welcher in dem vorausgehenden liegt, ist hier nicht weiter ausgeführt. Ohne Zweifel ist er aber derselbe, wie er (II. 1. 1) von dem Upaskara dargestellt ist, nämlich, dem Wasser u. s. w. kommt Geruch ursprünglich nicht zu; in der Erde aber wird er ursprünglich, d. h. in den Theilen derselben gefunden.

3. Damit, nämlich mit dem Gesagten über den Ort des Geruchs. Die Wärme schließt auch die Kälte u. s. w. ein. V.

4. Nämlich die ursprüngliche Wärme ist das charakteristische Merkmal des Lichts; auch die weiße und sichtbar machende Farbe ist darin eingeschlossen. U.

5. Nämlich die ursprüngliche Kälte, so dass die Kälte an der Oberfläche eines Steins, am Sandelholz u. s. w. nicht ursprünglich ist. Unter Kälte sind auch Zähigkeit und ursprüngliche Flüssigkeit mitbegriffen.

6. Nach „solche“ muss „Erkenntnisse“ ergänzt werden. Demnach, „der Jüngling ist näher Jünger als der Greis“, „sie werden

7. Die Begriffe der Substanz und die dauernde Existenz (der Zeit) sind mit der Luft erklärt.

auf einmal hervorgebracht“, „*Vyāsa* lebt lange“, „der Wind bewegt sich schnell“, solche Erkenntnisse beweisen die Zeit. Der Begriff des (Zeit-) Nahen wird mit Rücksicht auf einen Jüngling hervorgebracht durch das Wissen, dass er geboren ist nach den Sonnenumläufen, welche das Substrat sind (welche sich beziehen auf) der Geburt des Greises. Darans (aus dem Begriffe des Zeit-Nahen) entspringt das Wissen desselben (des Zeit-Nahen). Was ist nun die nicht-inhärente Ursache mit Rücksicht auf diese Wirkung, nämlich dieses (Zeit-) Nahe? Weder die Farbe, noch der Geschmack und Geruch, weil keines derselben dies (Zeit-Nahe) mit Rücksicht auf die Luft hervorgebracht haben; auch nicht die Tastbarkeit, weil während des Zustandes des Ursprungs der abgeleiteten Tastbarkeit nicht der Begriff des (Zeit-) Nahen entstanden, und weil mit der Eigenthümlichkeit der Tastbarkeit die Eigenthümlichkeit des (Zeit-) Nahen gegeben ist (?). Auch ist nicht bestimmte Grösse (die nicht-inhärente Ursache der Zeit), weil die Grösse nicht eine entgegengesetzte Eigenschaft hervorbringt; auch nicht der Umlauf der Sonne, weil dieser nicht das Substrat ist (?), sondern es ist die Verbindung einer unmittelbaren Substanz, welche mit beidem, mit irgend einem Gegenstande und der Sonne zugleich verbunden ist. Ein solcher Charakter aber kommt nicht dem Aether und den übrigen (unendlichen Substanzen) zu, weil (in diesem Falle), wenn irgend eine Trommel geschlagen, in allen Trommeln ein Ton entstehen würde; vielmehr ist durch einen solchen Charakter die unendliche, Zeit genannte, Substanz bewiesen, und das Wissen des Begriffs des Nahen ist demnach ein Beweisgrund für die Zeit. Das „Nahe“ dient nur zur Andeutung; man muss auch das Ferne darunter verstehen; eben so „auf einmal“, indem während einer Bewegung der Sonne die Begriffe der Einheit und der individuellen (?) Gesondertheit hervorgebracht werden, und so wird hier die Bewegung der Sonne(?) als das Substrat der Einheit u. s. w. des Topfes vorausgesetzt, und zwar nicht durch eine augenscheinliche Verbindung — denn eine solche ist verboten — sondern durch eine Verbindung (sambandha) des der Sonne Inhärierenden, welche verbunden ist mit dem ihr als Substrate Verbundenen (?). Dasselbe gilt von den Vorstellungen des Langen, Schnellen u. s. w.

7. Wie das Inhatum durch sein Haben von Eigenschaften den Begriff der Substanz (II. 1, 12), und durch sein Nicht-Inhatiren in einer Substanz den Begriff der dauernden Existenz (II. 1, 11) hat, so auch die Zeit. U.

Die *Vivriti* leitet die dauernde Existenz der Zeit daraus her, dass sie unter den Begriff einer Substanz fällt, welche keine Theile hat.

8. Die individuelle Einheit (der Zeit ist) mit dem Sein (erklärt).
9. Weil (die Zeit) in den dauernden (Substanzen) nicht vorhanden, und in den nicht-dauernden vorhanden ist, so (bezieht sich) der Name „Zeit“ auf die Ursache (alles Entstandenen).

8. Der Sinn ist: Weil Vorstellungen wie „lang“ u. s. w., welche Beweiszünde der Zeit sind, überall ohne Unterschied sind, — obwohl eine Mehrheit der Seelen besteht, — und weil es einen besonderen Beweisgrund (für die Vielheit der Zeit) nicht giebt, so ist die Zeit, gleich dem Sein, eins. Wie kann aber die Zeit eins sein, da es doch wegen ihrer Eintheilung in Augenblicke u. s. w. viele Zeiten giebt? Darauf antworten wir, die Zeit ist nicht Vieles; denn der Schein der Theilung entspringt aus der näheren Bestimmung (opadhi). Und die Sache ist so zu verstehen, dass, wie ein mit derselbe Krystall durch die röthliche Farbe der China-Rose als mehrfach erscheint, so auch die eine Zeit durch die Verschiedenheit der Bestimmung der Bewegung der Sonne u. s. w. und durch die Theilung der Bestimmung der verschiedenen Wirkungen als verschieden erscheint. Demnach, die Bedingung und Zeit schliesst nicht die Bedingung der Zeit ein; oder auch, die Zeit, als das Substrat des Gegentheils des augenblicklichen Nicht-Seins dessen, was in sie selbst hineingelegt worden soll, ist der Augenblick, indem in jedem Augenblicke etwas entsteht oder vergeht. Der Einwand nun, — dass es dennoch nach der Eintheilung in vergangene, zukünftige und gegenwärtige Zeit drei Zeiten geben möchte; denn im Veil hiesse es: „Die drei Zeiten kehren wieder“, und „die drei Zeiten sind erwiesen“, — ist nicht zulässig, weil durch die Bestimmung der früheren Nicht-Existenz (das zukünftige Dasein) einer Substanz und durch die Bestimmung ihrer Vernichtung der Gebrauch der drei Zeiten Statt findet; denn die Zeit, welche durch irgend eine Substanz bestimmt wird, ist deren gegenwärtige Zeit; die Zeit, welche durch ihre frühere Nicht-Existenz bestimmt wird, ihre zukünftige Zeit, und die Zeit, welche durch ihre Vernichtung bestimmt wird, ihre vergangene Zeit. Demnach ist der Gebrauch der drei Zeiten abhängig von der dreifachen Bestimmung. U.

Dagegen die Vivriti. Der vollständige Sinn ist, dass wie dem Sein, vermöge des zusammenfassenden Wissens u. s. w. und vermöge der Einfachheit (der Annahme) Einheit zukommt, so auch der Zeit, und es giebt keine Vielheit derselben, weil der Gebrauch von Augenblicken u. s. w. durch die eine Zeit, welche eine Eintheilung dieser und dieser Bedingung hat, Statt findet.

9. „Auf die Ursache“, d. h. auf die Ursache von allem Entstandenen; nämlich, weil sie in den dauernden (Substanzen) vorhanden, und in den nicht-dauernden nicht vorhanden ist, d. h. weil in den dauernden, in dem Aether u. s. w. solche Vorstellungen wie, auf einmal, lange, jetzt, am Tage, in der Nacht u. s. w. entstanden, nicht vorhanden, dieselben in einem Topfe, Gewebe u. s. w.

10. (Das Wissen) dass dies von diesem (fern ist) ist der Beweisgrund für den Raum.
11. Die Begriffe der Substanz und der inneren Existenz (des Raums) sind mit der Zeit erklärt.
12. Die individuelle Einheit (des Raums ist) mit dem Sein (erklärt).
13. Durch die besondere Wirkung (entsteht die Vorstellung des) Vielen.
14. Wegen der (ersten) Verbindung der Sonne, mag sie eine vergangene, eine künftige oder gegenwärtige sein, (heißt der Raum) Osten.

dagegen vorhanden sind, so ist die Zeit durch das einschliessende und ausschliessende Argument Ursache (von allem Entstandenen).

10. Bei „dies von diesem“ muss fern und nahe ergänzt werden. Demnach das Wissen von der räumlichen Ferne und Nähe, wie „dies ist fern von diesem“, und „dies ist diesem nahe“, ist der Beweisgrund für den Raum, und der Raum, gleich der Zeit, wird dadurch bewiesen, dass er das Substrat der Verbindung, als der nicht-inhärenten Ursache der räumlichen Ferne und Nähe, ist. Der Raum nun, obwohl eins, macht durch die Theilung und Bedingung den Gebrauch des Ostens u. s. w. möglich. Die Bedingung aber ist die Weltgegend, welche dem Berge des Aufgangs (der Gestirne) am nächsten ist, und Osten heisst Westen ist die Weltgegend, welche dem Berge des Aufgangs entgegengesetzt, Norden die, welche dem Berge Samern am nächsten, und Süden, welche diesem entgegengesetzt ist. Oben ist das Substrat der Verbindung, hervorgebracht durch die Feueropfer, welches entsteht durch die Verbindung der das Schicksal in sich tragenden Seele, unten das Substrat der Verbindung, welche durchs Fallen hervorgebracht wird. V.

13. „Durch die besondere Wirkung“, durch die Bedingung in der Form des entstandenen Körpers, (entsteht) die Vielheit, der Gebrauch des Ostens und vieles Andern.

14. Die besondere Wirkung wird nachgewiesen: „Wegen der Verbindung der Sonne“, nämlich der ersten Verbindung. Demnach, die erste Verbindung der Sonne ist die Bedingung, welche den Gebrauch des Ostens regelt, und das Wissen von einer solchen Verbindung, nämlich „gestern fand hier die erste Verbindung der Sonne Statt“, ist für irgend jemand der Gegenstand des Gebrauchs der vergangenen Verbindung, für einen Andern, „Jetzt findet zuerst die Verbindung der Sonne Statt“, der Gegenstand des gegenwärtigen Gebrauchs, und für einen Dritten „Morgen wird hier zuerst die Verbindung der Sonne Statt finden,“ der Gegenstand des künftigen Gebrauchs. Der Sinn ist, von dem Wissen um die Nähe des Berges des Aufgangs, welcher als das Substrat einer solchen Verbindung aufgefasst werden muss, entsteht der Gebrauch des Ostens. V.

15. Auf dieselbe Weise Süden, Westen und Norden.
16. Dadurch sind auch die Unterabtheilungen der Weltgegenden erklärt.
17. Von der Wahrnehmung des Allgemeinen, von der Nicht-Wahrnehmung des Besonderen, so wie von der Erinnerung an das Besondere (entsteht) der Zweifel.

16. Die Unterabtheilungen Südosten, Südwesten u. s. w. Auch Oben und Unten, bemerkt die Vivriti.

17. Ueber den Zusammenhang dieses Sūtra bemerkt der Upasādhā: Es ist zuvor festgestellt, dass die Farbe und die übrigen charakteristischen Merkmale der vier Elemente durch ihr früheres Sein als Eigenschaften der Ursache, ursprünglich (uttvika) sind; sonst sind sie von einer Bedingung abhängig; ferner sind die Beweisgründe der unendlichen Substanzen, welche keine besondere Eigenschaften haben, angegeben; jetzt soll um der Ton, als Beweisgrund für den Aether, untersucht werden. Mit Bezug auf den Ton giebt es nämlich widerstreitende Aussagen der Systematiker, indem Einige denselben als eine Substanz, Andere als eine Eigenschaft, und die Annahme der Eigenschaft zugegeben, Einige ihn als dauernd; Andere ihn als nicht-dauernd, und noch Andere in dem Tone noch einen anderen Ton, Sphoṭa genannt, anerkennen. Deshalb stellt Kapāda als den ersten Theil der Untersuchung über den Ton den Zweifel auf, welchen er sowohl nach seinem charakteristischen Merkmale als nach seiner Ursache erklärt.

Zur Erklärung sagt die Vivriti: Der Zweifel entsteht durch die Wahrnehmung, d. h. das Wissen, eines Allgemeinen, eines umfassenden Merkmals, ferner durch die Nicht-Wahrnehmung eines Besonderen, d. h. eines solchen, welches nur eine Alternative in sich schliesst, und durch die Erinnerung an ein Besonderes, eine doppelte Alternative. Deshalb ist die Ursache des Zweifels das Wissen eines umfassenden Merkmals, die Abwesenheit der Kenntniss, welche nur eine Alternative in sich schliesst und das Wissen von zwei Alternativen. Das „So wie“ fasst die in den Nyāya-Sūtra erwähnten beiden Arten des Zweifels, nämlich das Wissen eines nicht-allgemeinen Merkmals, und das Wissen um zwei widerstreitende Aussagen, zusammen. Der Sinn ist, dass wegen seiner dreifachen Ursache der Zweifel dreifach ist. Gautama's Erklärung des Zweifels lautet (I. 4, 23): Zweifel ist widerstreitendes Wissen (in Bezug auf einen und denselben Gegenstand) hinsichtlich eines Unterschieds, welches entsteht aus der Unsicherheit der Wahrnehmung oder der Unsicherheit der Nicht-Wahrnehmung eines Merkmals (irgend eines Merkmals), hervorgebracht (der ganze Zustand) durch die Auffassung von allgemeinen Merkmalen (im Gegenstande), oder von mehreren Merkmalen (welche nicht Einem Gegenstande angehören können), oder von widerstreitenden Aussagen.

18. Auch das Gesehene, gleich dem (zuvor) Gesehenen (ist eine Ursache des Zweifels).
19. Das So-Gesehene (ist) ebenfalls eine Ursache des Zweifels wegen seines Nicht-So-Gesehenseins.
20. Auch vom Wissen und Nicht-Wissen entsteht der Zweifel.

Nach der Meinung einiger Erklärer giebt es nach der Verschiedenheit der Ursachen fünf Arten des Zweifels, während andere nur die drei letzten als Eintheilungsglieder anerkennen.

18. Zur Einleitung bemerkt der Upaskāra: Der Zweifel ist zweifach, nämlich der Gegenstand desselben ist entweder ein äußerer, oder ein innerer; wenn ein äußerer, so hat er entweder ein sichtbares Merkmal, oder er hat es nicht. Das erstere, wie beim Sehen eines Etwas, welches eine Höhe hat, und dann die Frage entsteht, ob es eine Säule oder ein Mensch sei, — das letztere, wie, wenn in einem Walde von einer Menge von Kühen oder Gavaya, welche durch Dickicht u. s. w. verdeckt sind, nur die Hörner sichtbar sind, und nun die Frage entsteht, ob dies (Gesehene) ein Rind oder ein Gavaya ist. In der That aber findet auch hier nur ein Zweifel mit Rücksicht auf das Merkmal der Hörner Statt, indem die Frage entsteht, ob dieses Horn einem Rinde oder einem Gavaya zukomme, und deshalb werden zwei Arten nur einer Redeform wegen angegeben (d. h. die gemachte Unterscheidung ist eben keine wahre Unterscheidung). Das Allgemeine nun, welches die Ursache des Zweifels ist, ist entweder als in mehreren, oder als in Einem wahrgenommen, Ursache des Zweifels. Die erste Annahme wird im vorliegenden Sātra erörtert. Und zur Erklärung. Das Gesehene, die Höhe (einer Säule, eines Menschen) ist, gleich dem (zuvor) Gesehenen, die Ursache des Zweifels. Deshalb ist die Höhe, welche (vorher) gesehenen Dingen, einer Säule und einem Menschen, gleicht, die Ursache des Zweifels, wenn sie an einem vorliegenden Gegenstande gesehen wird.

19. Auseinandersetzung des zweiten Falls, nämlich dass das Allgemeine (zwei Alternativen) in einem Subjekte wahrgenommen werden. Wegen seines Nicht-So-Gesehenseins ist das So-Gesehene ebenfalls eine Ursache des Zweifels, wie z. B. Chaitra, der so gesehen wurde, nämlich mit Haaren, wird zu einer andern Zeit nicht so gesehen, nämlich ohne Haare. Sobald nun wiederum Chaitra, den Kopf in ein Gewand gehüllt, gesehen wird, so entsteht der Zweifel, ob Chaitra dieser mit Haaren bedeckte oder nicht bedeckte sei. Hier ist nun der Begriff des Chaitra, das gemeinsame Merkmal, die Ursache des Zweifels; dies ist nämlich als in Einem, d. h. in einem unzertrennlichen Subjekte gesehen, die Ursache des Zweifels. U.

20. Der innere Zweifel entsteht nämlich durch Wissen und Nicht-Wissen. Wie ein Astronom Mondfinsternisse u. s. w. richtig bestimmt, und auch unrichtig, so dass ihm mit Rücksicht auf eigenen

21. Der Gegenstand, welcher durch das Gehör aufgefasst wird, ist der Ton.
22. Weil das Besondere (der Begriff, die Klasse des Tons) unter den gleichartigen so wie unter den ungleichartigen (Gegenständen); in beiden Fällen, nicht wahrgenommen wird, (deshalb entsteht ein Zweifel mit Rücksicht auf den Ton),

Wissen der Zweifel entsteht, ob es richtig oder unrichtig bestimmt sei. Oder auch, das Wissen ist zuweilen Nicht-Erkenntnis, Nicht-Erwiesenes; demnach entsteht der Zweifel, ob dieses ist oder nicht ist, deshalb, weil es gewusst wird. Wiederum geschieht auch hier das Auffassen des Zweifels in Folge der Wahrnehmung eines Allgemeinen, und nicht in Folge einer anderen Ursache. Demnach ist die Behauptung einiger, dass in Gautama's Sôtra (siehe 2. 2, 17) die Unsicherheit der Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung besondere Ursachen des Zweifels seien, hiermit abgewiesen.

21. Der Sinn ist: der Ton ist ein Gegenstand der bekannten sinnlichen Wahrnehmung, welche durch den Sinn des Hörens entsteht. Auch der Begriff des Tons, weil von derselben Art, ist ein Gegenstand, und deshalb eine Klasse. Die vollständige Erklärung des Tons ist deshalb, dass er ein im Begriffe der Eigenschaft eingeschlossene Klasse Habendes ist, welches dem bekannten, durch das Gehör hervorgebrachten, Gegenstände der Wahrnehmung einwohnt. V.

22. Upaskâra und Vivriti folgen einer verschiedenen Lesart, indem jene drishtatvât (weil er wahrgenommen wird), diese adrishtatvât (weil er nicht wahrgenommen wird) heist.

Die Erklärung des Upaskâra ist: Hier muss „entsteht ein Zweifel mit Rücksicht auf den Ton“, ergänzt werden. Im Tone werden auch die Begriffe des Tons und des durch das Gehör Wahrnehmbaren aufgefasst. Dieses nun, weil es in beiden, in den Gegenständen der gleichartigen Klassen, d. h. den 23 Eigenschaften, wie in den Gegenständen der ungleichartigen Klassen, den Substanzen und Bewegungen, als ein Besonderes, d. h. als ein Verschiedenes wahrgenommen wird, bringt den Zweifel hervor, ob der Ton eine Eigenschaft, eine Substanz, oder eine Bewegung sei.

Dagegen die Vivriti: Weil das Besondere, nämlich der Begriff des Tons u. s. w., welches im Ton aufgefasst wird, in den gleichartigen Klassen, nämlich der Farbe und den übrigen 22 Eigenschaften, so wie in den ungleichartigen, den Substanzen und Bewegungen, welche zwielfach durch das Haben des Begriffs der Substanz u. s. w. und durch das Nicht-Haben derselben bestimmt sind, nicht wahrgenommen wird, so, muss man hier ergänzen, entsteht der Zweifel, ob der Ton eine Substanz sei oder nicht. Demnach ist der Sinn: das Wissen, dass das Nicht-Allgemeine, als ausgeschlossen von dem, welches durch beide Alternativen bestimmt ist, in dem

23. (Der Ton) ist nicht eine Substanz, weil er (nur) Einer Substanz einwohnt.
24. Auch ist er keine Bewegung, weil er nicht sichtbar ist.
25. Das Ende (Aufhören) einer Eigenschaft, welche (als solche) existirt, ist ihr gemeinsam mit den Bewegungen.
26. Dass (der Ton vor seiner Aussprache) existirt, dafür giebt es keinen Beweis.

Begriffe des Tons u. s. w. vorhanden ist, bringt einen solchen Zweifel hervor.

Durch die verschiedene Erklärung des Besonderen (viśeṣa), welches der Upaskāra als Verschiedenes, die Vivṛiti dagegen als die besondere Klasse der Eigenschaft fasst, bleibt der Sinn bei beiden Lesarten derselbe.

23. Einer Substanz einwohnend ist das, wovon eine Substanz die inhärente Ursache ist. Eine Substanz ist aber niemals die inhärente Ursache Einer Substanz; deshalb ist der Ton nicht eine Substanz, weil dies der Substanz widerstreitet. U.

24. Weil die Vorstellung, deren Gegenstand der Ton ist, nicht sichtbar ist, d. h. weil sie vermittelt eines vom Auge verschiedenen äussern Sinnes entsteht. Demnach wohnt der Begriff des Tons, gleich dem des Geschmacks u. s. w., nicht der Bewegung ein, weil er eine Klasse ist, welche nicht in dem durch das Auge Wahrnehmbaren einwohnt. U.

25. Ist der Ton nun nicht doch eine Bewegung, weil er, wie das Aufwerfen u. s. w., schnell zerstörbar ist?

Aufhören meint schnelle Zerstörung; dies ist nun auch, wie die Zweifelheit u. s. w. in dem Begriffe der Eigenschaft abhängig von dem Zusammentreffen (?) mit einem Zerstören dessen, was kurze Existenz hat; deshalb ist dies nur etwas mit den Bewegungen Gemeinsames, nicht aber kommt ihm der Begriff der Bewegung zu. Und der Sinn ist, dass der von dem Gegner aufgestellte Grund, nämlich der Begriff der schnellen Zerstörbarkeit wegen des Wissens der Zweifelheit,¹⁾ Lust und Unlust u. s. w. unter den Fehlschluss fällt. U.

Die Vivṛiti nimmt eine Eigenschaft, welche existirt, für eine Eigenschaft, welche von beiden Parteien als solche zugestanden wird.

26. Die Einrede nun: Zugegeben, der Ton sei eine Eigenschaft; dennoch ist er kein Beweis für den Aether; denn man könnte nur dann von ihm auf den Aether folgern, wenn er dessen Wirkung wäre; aber er ist ewig, und dass er zuweilen nicht wahrgenommen wird, kommt daher, dass es ihm an einem Offenbar-Machenden fehlt, trifft nicht zu; denn wäre der Ton vor seiner Aussprache existirend, so müsste es einen andern Beweis für seine

1) Dies kann auch übersetzt werden: wegen der Zweifelheit, des Wissens.

27. Weil er dem Ewigen widerstreitet, (ist der Ton nicht ewig).
28. Auch ist er nicht ewig, weil (er) von einer Ursache (hervorgebracht wird).
29. Dies (dass der Ton eine Ursache hat) ist auch nicht erwiesen, weil er sich verändert.

Existenz geben; doch giebt es keinen Beweis, dass der Ton existirt, ehe er gehört wird; deshalb ist er eine Wirkung, und nicht etwas zu Offenbarendes.

Das Argument, welches der Upaskāra von der Unmöglichkeit einer Offenbarung gegen die Ewigkeit des Tons hier und in den nächsten Sātra bernimmt, scheint mir nicht mit dem Gedanken gange der Sātra übereinzustimmen, indem die Offenbarung des Tons, erst im 30. sten Sātra zur Sprache kommt. Auch die Vivṛiti ist nicht mit jener Auslegung einverstanden; denn sie erklärt einfach: dass der Ton existirt, d. h. dass er ewig ist, dafür giebt es keinen Beweis.

27. Der Widerstreit des Tons mit dem Ewigen wird wahrgenommen; denn auf Chaitra, wenn gleich verborgen, wird, weil er spricht, durch die Rede Chaitra's, Maitra's u. s. w. geschlossen, niemals aber wird auf das Offenbarmachende, eine Leuchte u. s. w. durch das zu Offenbarende, einen Topf u. s. w. geschlossen; deshalb ist der Ton eine Wirkung, und nicht ein zu Offenbarendes. U. Dagegen die Vivṛiti: Weil er widerstreitet, weil er zerstörbar ist, ist der Ton nicht ewig. Seine Zerstörung aber ist durch Wahrnehmung festgestellt.

28. „Weil er von einer Ursache“, hier muss ergänzt werden, seine Entstehung gesehen wird; denn der Ton wird als von einer Verbindung u. s. w. eines Stockes mit einer Trommel sich offenbarend wahrgenommen; demnach, weil er eine Entstehung hat, ist der Ton nicht ewig. U. „Weil er von einer Ursache“, d. h. weil er eine Ursache hat, ist der Ton nicht ewig; denn Alles, was eine Ursache hat, ist nicht ewig. U.

29. Dass der Ton eine Ursache hat, ist auch nicht durch eine Swarūpāsiddhi (einen Fehlschluss, wo das Argument im Widerstreite mit dem Subjekte des Schlusssatzes steht) gefolgert, weil der Ton sich verändert; denn wenn eine Trommel durch einen Stock u. s. w. geschlagen wird, so vernimmt Niemand einen starken oder schwachen Ton, wenn nicht ein starkes oder schwaches Anschlagen Statt findet; auch ist durch die Stärke und Schwäche u. s. w. des Offenbarmachens eine Stärke oder Schwäche u. s. w. des Tones unmöglich. Deshalb muss auch der Gegner zugestehen, dass der Ton hervorgebracht werde durch eine Ursache, wie das Schlagen einer Trommel durch einen Stock u. s. w.; und der genannte Fehlschluss findet nicht Statt. V.

30. Weil bei einer Offenbarung ein Fehler Statt finden würde (ist dieselbe unmöglich).
31. Durch Verbindung und Trennung und durch einen Ton entsteht der Ton.
32. Auch weil er durch einen Sinn (wahrgenommen wird), ist der Ton nicht ewig.
33. Dann aber (wenn der Ton schnell zerstörbar wäre) würde von beiden Seiten keine Thätigkeit Statt finden,

30. Fände eine Offenbarung des Tones Statt, so wäre das unabänderliche Verhältniss des Offenbarmachenden und des zu Offenbarenden mit Rücksicht von Gegenständen, welche denselben Umfang haben und von demselben Sinne wahrgenommen werden, ein Fehler, und ein solches unabänderliches Verhältniss in Bezug auf solche Gegenstände wird nirgends wahrgenommen. Wird dies nicht zugegeben, so müssten bei dem Offenbaren des Ka alle Buchstaben offenbart werden. Der Einwand nun, dass von solchen Begriffen, wie Wissen, Mensch, Brahmane, welche ebenfalls denselben Umfang haben und zu offenbaren sind in ihrem Ursprunge, dem Orte der Theilung ihrer Natur, das unabänderliche Verhältniss zwischen dem Offenbarmachenden und dem zu Offenbarenden wahrgenommen werde, trifft nicht zu. Jene Begriffe haben nämlich nicht denselben Umfang; denn der Begriff des Menschen oder Brahmanen ist nicht so weit wie der Begriff des Wesens. U.

31. „Durch Verbindung“, durch die Verbindung des Stockes mit der Trommel u. s. w., „durch Trennung“ in dem zersplitternen Bambu. Hier ist nun die Verbindung nicht die Ursache des ersten Tons, weil sie nicht vorhanden ist. Deshalb ist die Trennung von beiden, dem Bambu und dem Zweige, die Mittel-Ursache, und die Trennung des Zweiges und des Aethers die nicht-inhärente Ursache. Zuletzt, wo in der Ferne der Ton einer Laute u. s. w. hervorgebracht ist, da wird er, durch allmähliche Fortpflanzung hervorgebracht, sobald er den Ort des Aethers, welcher im äussern Ohr begrenzt ist, berührt, aufgefasst, und so entsteht auch ein Ton aus einem Tone. U.

32. Der Ton ist hier der artikulierte; demnach: der artikulierte Ton ist nicht ewig, weil er, wenn er Statt findet, durch den Sinn des Gehörs wahrgenommen wird, wie das Geräusch einer Trommel u. s. w. V.

So auch erklärt dies Sūtra der Upaskāra; doch scheint kein Grund zu sein, das Argument auf den artikulierten Ton zu beschränken, indem es die gleiche Beweiskraft für jeden andern Ton hat.

33. Gegen die obigen Beweise protestirt ein Anhänger der Mīmāṃsā: „Von beiden Seiten“, von Seiten des Lehrers und des Schülers, würde keine Thätigkeit Statt finden, des Lehrers zu lehren, und der Schülers zu lernen. Weil solche Reden wie, der Lehrer

34. Von dem Erwähnen des „ersten“ (Mantra folgt die Ewigkeit des Tons).
35. So wie auch von dem Stattfinden der Wiederkennung.
36. Da eine Mehrheit vorhanden ist, so sind (jene Beweise) zweifelhaft.
37. Das Vorhandensein der Zahl (folgt) aus der Allgemeinheit.

lehrt die Schüler den Veda, und, er giebt denselben den Veda, einen und denselben Sinn haben, so ist das Lehren ein Geben. Demnach, weil unter der Voraussetzung der schnellen Zerstörbarkeit des Tones das Geben und Empfangen desselben nicht wahrscheinlich wären, so würde mit Bezug auf Lehren und Lernen keine Thätigkeit Statt finden. Deshalb muss man dem Tone nothwendig Beständigkeit zuerkennen. Auch weil ein Zerstörer nicht wahrgenommen wird, indem kein Beweis seiner Zerstörung vorhanden ist, folgt nach der Regel „Wer wird ihn, der so lange besteht, nachher zerstören,“ die Ewigkeit des Tons. V.

34. Nach dem Texte: Drei Mal sprach er das erste, drei Mal das letzte Mantra nach, würde das dreimalige Aussprechen des ersten und des letzten Mantra unmöglich sein ohne eine Beständigkeit des Tons. U.

35. Dass der Ton beständig sei, folgt auch aus dem Vorhandensein der Wiederkennung. Solche Wiederkennungen wie „Maitra liest denselben Sloka, den Chaitra gelesen, und dies ist dasselbe Ga, wären ohne eine Beständigkeit des Tons unmöglich.

36. Weil auch wenn eine Mehrheit, Vielheit, Unbeständigkeit von körperlichen Bewegungen, wie Tanzen und dergleichen, vorhanden ist, Lehren, Lernen und Wiedererkennen wahrgenommen werden, so sind Lehren, Lernen u. s. w., was den Schluss, die Beständigkeit betrifft, zweifelhaft, d. h. zu weit, indem solche Vorstellungen wie, „er lernt Tanzen“, „er tanzt dreimal“, „Maitra tanzt denselben Tanz, den Chaitra getanzt hat,“ allen gefällig sind. V.

37. Wie denn sind (bei der Annahme der Unbeständigkeit des Tons) solche Zahlen wie die 50 Buchstaben des Alphabets, der acht- oder dreisylbige Mantra, oder der achtsylbige Anushup u. s. w. möglich? Sind nämlich die Buchstaben nicht beständig, so entstehen durch die Verschiedenheit der Aussprache unzählige Buchstaben. Die Antwort darauf ist: Das wirkliche Vorhandensein der Zahl, nämlich der Zahl 50 u. s. w., entsteht aus der Allgemeinheit, nämlich aus den Klassen des Ka, Ga u. s. w. Obwohl Ka, Ga u. s. w. unendlich viele sind, so haben doch die, welche durch die Begriffe des Ka u. s. w. bestimmt sind, den Begriff von 50, von drei, oder von acht, gleich wie die Substanzen, Eigenschaften u. s. w., obwohl sie durch Zahlenbezeichnung (?) unendlich viele sind, unter den Begriff von neun, vierundzwanzig u. s. w. fallen.

Folgendes sind die hauptsächlichsten Sātra Gautama's in Bezug auf den Ton.

- N. S. II. 11, 81. Weil er einen Ursprung (eine Ursache), weil er durch einen Sinn aufgefasst wird, und weil er als künstlich hervorgebracht gilt. (ist der Ton nicht ewig). (V. S. II. 2, 27. 28. 32).
- N. S. II. 11, 86. (Der Ton ist nicht ewig), weil er vor seiner Aussprache nicht wahrgenommen, und weil kein Verhüllendes u. s. w. wahrgenommen wird. (V. S. 26.)
- N. S. II. 11, 89. (Der Ton ist ewig), weil er untastbar ist.
- N. S. II. 11, 90. Nein, weil Bewegung, (obwohl untastbar), nicht ewig ist.
- N. S. II. 11, 92. (Der Ton ist ewig), weil er gelehrt wird. (V. S. II. 2, 33.)
- Ib. II. 11, 93. Dies ist kein Grund, weil er in der Zwischenzeit nicht wahrgenommen wird.
- Ib. 96. (Er ist ewig), weil er wiederholt wird (ib. 34).
- Ib. 97. Nein, weil selbst wenn sie (die Töne) verschieden wären, eine Wiederholung möglich sein würde.
- Ib. 100. (Der Ton ist ewig), weil wir keine Ursache seiner Zerstörung wahrnehmen.
- Ib. 101. (Könnte durch Nicht-Wahrnehmung Nicht-Existenz bewiesen werden), so würde immerwährendes Hören Statt finden, weil keine Ursache des Nicht-Hörens wahrgenommen wird.

Man sieht, Gautama führt keine Beweise an, welche die Ansicht, dass der Ton eine Substanz oder eine Bewegung sei, widerlegen sollen, entweder weil dies schon von Kapāda bewiesen, oder weil es sich bei ihm von selbst versteht, dass der Ton, als Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung, eine Eigenschaft sein müsse. Dagegen bestreitet er die Ewigkeit des Tons, und obwohl seine Beweise im Wesentlichen dieselben wie Kapāda's sind (der einzig neue Beweis ist im 101sten Sātra enthalten), so treten sie doch schärfer und in einer besseren Ordnung auf. Er fasst die drei Beweise für die Vergänglichkeit des Tons in Einem Sātra (II. 11, 81) zusammen, und argumentirt sodann gegen die Beweise, welche von den Gegnern, hauptsächlich den Mīmāṃsaka, für die Ewigkeit des Tons vorgebracht werden, während Kapāda die Beweise gegen die Ewigkeit des Tones und die Widerlegung der Beweise der Gegner für die Ewigkeit desselben unter einander mischt.

Drittes Buch.

Erster Abschnitt.

1. Die Sinnen-Gegenstände sind bekannt.
2. Das Bekanntsein der Sinnengegenstände ist ein Argument für einen von den Sinnengegenständen verschiedenen Gegenstand.

1. Im zweiten Kapitel ist die Untersuchung der äusseren Substanzen vollendet; das gegenwärtige Sūtra soll nun zur Vorbereitung der Untersuchung über die Seele, welche hier in der aufgezählten Ordnung folgt, dienen.

Die Sinnengegenstände, d. h. die Gegenstände der Sinne, nämlich der Geruch, der Geschmack, die Farbe, die Tastbarkeit und der Ton werden je durch einen äusseren Sinn aufgefasst. Unter diesen ist der durch das Gehör aufgefasste Gegenstand, der Ton. Nachdem nun so das Bekanntsein des Tons gezeigt, so ist, in Uebereinstimmung damit, das Bekanntsein des Geruchs bis zur Tastbarkeit gezeigt. Demnach ist der durch den Geruchssinn aufgefasste Gegenstand der Geruch, der durch den Geschmackssinn aufgefasste der Geschmack, der nur vom Gesichtssinne aufgefasste die Farbe, und der nur durch den Tastsinn aufgefasste die Tastbarkeit. U.

Die Sinnengegenstände, Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit und Ton, sind bekannt, d. h. sie sind Gegenstände einer gewissen Wahrnehmung. Demnach das Offenbar-Machen, dessen Gegenstände Farbe, Geruch u. s. w. sind, ist allgemein bekannt. V.

2. Das Argument, der Beweisgrund für einen von den Sinnengegenständen verschiedenen Gegenstand, die Seele; und der Sinn ist, das Bekanntsein ist der Beweisgrund für einen Gegenstand, die Seele, welcher verschieden ist von den Sinnengegenständen, d. h. von den Sinnen und den Gegenständen, nämlich den Farben u. s. w. und den Substraten dieser letztern. Obwohl hier eben das Wissen als Beweisgrund gemeint ist, so ist doch, weil das die Farbe u. s. w. offenbarende Bekanntsein noch bekannter ist (als das Wissen), der Beweisgrund unter dieser Bestimmung (als Bekanntsein) angegeben. Demnach für das Bekanntsein muss es irgend ein Substrat geben, entweder, weil es eine Wirkung ist, wie ein Topf, oder weil es eine Eigenschaft oder eine Handlung ist. Dieses Bekanntsein nun ist, weil es eine Handlung ist, durch ein Werkzeug hervorgebracht, gleich der Handlung des Schneidens. Das Werkzeug des Bekanntseins ist der Sinn; dieser aber erfordert einen Handelnden, weil dies im Begriffe des Werkzeuges liegt, gleich einer Axt u. s. w. Demnach das, welchem dies Bekenntniß einwohnt, welches der Führer der Sinnwerkzeuge, wie des Geruchs u. s. w. ist, ist die Seele. U.

3. Dieser Schluss, wodurch das Bekanntsein als ein Zustand des Körpers gefolgert wird, ist ein Fehlschluss.
4. Weil in den Ursachen ein Nicht-Wissen Statt findet.

Der Sinn ist, das Bekanntsein der Sinnengegenstände, das Offenbaren der Farbe u. s. w., ist das Argument, der Beweisgrund für einen von den Sinnengegenständen, d. h. den Sinnen und den Gegenständen derselben verschiedenen Gegenstand, eine gesonderte Substanz, welche Seele heisst. Demnach durch den Schluss, das Offenbaren der Farbe u. s. w. indiciert einer Substanz, weil es eine Eigenschaft ist, gleich wie die Farbe u. s. w., in Verbindung damit, dass die übrigen (Substanzen) ausgeschlossen sind, ist (das Dasein der) Seele bewiesen. V.

Es kann eingewandt werden, das Einwohnen (des Bekanntseins) im Körper ist durch den Schluss festgestellt: „Das Bekanntsein der Farbe u. s. w. hat den Körper zum Substrate, weil es dessen Wirkung ist, gleich seiner Farbe u. s. w.“ und es giebt deshalb keinen Beweis für eine (vom Körper) abgesonderte Seele. Die Antwort darauf ist: Dieser Beweis, welcher das Einwohnen im Körper feststellt, ist ein Fehlschluss, ein Schein-Beweis, weil in einem Topfe, Gewebe u. s. w., welche Wirkungen des Körpers sind, der Körper nicht das Substrat ist. V.

Ähnlich der Upanishads. Für eine solche Erklärung ist aber gar kein Grund vorhanden; es ist ein Fehlschluss aus dem im folgenden Sūtra angegebenen Grunde.

4. Zur Rechtfertigung der Annahme des Körpers als Substrates des Bekanntseins kann jedoch gesagt werden: Unter dem vom Körper Hervorgebrachten ist das Hervorgebrachte eines durch Bewusstsein Bestimmten gemeint. Auch ist die gesammte Wirkung von Leuchtern u. s. w. nicht Erhellen (allein)¹⁾, und so ist obiger Schluss kein Fehlschluss. Mit Rücksicht auf diesen Zweifel sagt nun der Text: „Weil ein Nicht-Wissen Statt findet“, weil ein Wissen nicht Statt findet, in den Ursachen der Körper, d. h. in seinen Händen, Füssen u. s. w.;²⁾ oder es heisst auch, in seinen Theilen. In den besonderen Eigenschaften der Erde u. s. w. wird nämlich das frühere Vorhandensein der Eigenschaften in den Ursachen (der ursprünglichen Eigenschaften) wahrgenommen. Wäre demnach Wissen in den Ursachen des Körpers vorhanden, so würde es auch

1) So habe ich Chaitanyam, — Wissen, Bewusstsein übersetzt. Ich weiss jedoch nicht, ob ich den Sinn der ganzen Stelle richtig aufgefasst. Ich habe nämlich samasti mit kīrya verbunden, obwohl es der Stellung nach zu chaitanya gehört. In dieser Verbindung aber finde ich durchaus keinen Sinn.

2) Diese Erklärung des Kārana, wonach es Werkzeug bedeutet, scheint mir durchaus unpassend. Das Kārana in diesem Sūtra ist dem Kīrya im nächstfolgenden gegenübergestellt, und es bezieht sich ohne Zweifel auf die in II. 1. 24. vorgekommene Lehre.

5. Und weil ein Wissen (Statt finden müsste) in den Wirkungen.
6. Und weil es kein Wissen giebt, (dass in den Wirkungen wirklich ein Wissen Statt findet).

dem Körper zukommen. Dies ist aber nicht der Fall. Wollte man nun auch Bewusstsein in den Ursachen des Körpers zugeben, so würde der Mangel der Einmüthigkeit dagegen streiten; denn unter vielen Bewusstsein Habenden wird keine Einmüthigkeit wahrgenommen (während sie in den Handlungen des Körpers erscheint). (Auch) weil beim Abschneiden der Hand keine Erinnerung dessen Statt finden könnte, welches durch das Abschneiden empfunden wurde, nach dem Grundsatz: An das von einem Anderen Wahrgenommene erinnert sich kein Anderer. Ferner würden bei dieser Annahme die Früchte der durch den Körper vollbrachten (Thaten der) Feindschaft u. s. w. nicht gekostet werden; — denn Maïtra hat nicht die Folgen des von Chaitra begangenen Vergehens zu leiden, — und so würde das Gethane verloren sein, und das Nicht-Gethane hinzukommen. U.

5. Hier nun möchte eingewandt werden, dass in den Ursachen des Körpers ein feineres (und deshalb nicht offenkundiges) Wissen Statt finden möchte, während es im Körper selbst offenbar hervortritt, so dass nicht ein früheres Nicht-Dasein der Eigenschaften in der Ursache, oder ein Mangel an Einmüthigkeit unmöglich wäre. Darauf antwortet der Text: Wäre in den Grundursachen des Körpers, d. h. in den Uratomen, Bewusstsein, so müsste dieses auch in den Wirkungen (des Körpers), z. B. in Töpfen, wovon die Atome den Anfang bilden, Statt finden, und es gäbe Bewusstsein auch in den Wirkungen in einem Topfe u. s. w., weil die besonderen Eigenschaften der Erde durch ihr Vorhandensein in allen erdigen Theilen überall verbreitet wären; Bewusstsein wird jedoch darin nicht wahrgenommen. U.

6. Könnte nun nicht aber doch in einem Topfe u. s. w. auf eine feinere Weise Bewusstsein Statt finden? Nein, antwortet das Sātra, weil es durch keinen Beweis festgestellt ist, dass es Bewusstsein in einem Topfe u. s. w. gäbe. U. Ganz ähnlich die Erklärung der Vivriti, welche noch hinzufügt: Das „Und“ schliesst den Fehler der Komplizirtheit ein; statt der komplizirten Annahme von vielen Bewusstseien in vielen Theilen ist die Annahme einer anderen Substanz als Substrat des Bewusstseins angemessen. Es soll nun auch noch anderes einschliessen, z. B. dass bei der Annahme des körperlichen Substrats ein Erwachsener keine Erinnerung haben könnte von dem, was er in seiner Kindheit erfahren u. s. w. Es ist jedoch unnöthig, hierauf weiter einzugehen.

7. Der Beweisgrund ist oben etwas Anderes. Die Behauptung deshalb (dass etwas von dem Beweisenden Nicht-Verschiedenes der Grund sei), ist ein Trugschluss.
8. Etwas Anderes ist nämlich nicht der Grund von etwas Anderem (d. h. von etwas Anderem irgend welcher Art; deshalb würde ein solches Argument einen Fehlschluss zur Folge haben).

7. Es wird behauptet, dass durch die Sinnenwerkzeuge, das Ohr u. s. w. auf einen Regierer geschlossen wird; dies ist aber nicht angemessen; denn durch die Sinne wie das Ohr, wird weder eine Identität mit der Seele, noch eine Entstehung derselben (aus der Seele) festgestellt. Ohne beides (eins von beiden) aber ist kein untrennbares Eingeschlossensein, und ohne dieses kein Schluss möglich. Die Antwort darauf ist: Der Beweisgrund ist eben etwas von dem zu Beweisenden Verschiedenes, nicht aber ist er mit dem zu Beweisenden identisch, weil sonst das zu Beweisende nicht verschieden wäre (und deshalb nicht bewiesen zu werden brauchte). Deshalb ist der Grund, worin eine solche Identität Statt fände, ein Scheingrund. U. Aehnlich die Vivriti, deren Einleitung jedoch etwas verschieden ist, nämlich: Wie aber kann durch den Beweisgrund, dass das Wissen eine Eigenschaft sei, eine Substanz als Substrat des Wissens gefolgert werden? Denn das was nicht identisch ist, oder nicht daraus entstanden ist, hat keine Beweiskraft. Diese Zweifel derer, welche den Standpunkt der Sāṅkhya behaupten, wird im gegenwärtigen Sūtra hinweggeräumt. Und zur Erklärung: Etwas Anderes, ein von dem zu Beweisenden verschiedenes Ding, ist eben der Grund; denn ein von dem zu Beweisenden nicht verschiedener (Grund) ist ein Trugschluss, weil wenn das zu Beweisende nicht bewiesen ist, auch ein davon Nicht-Verschiedenes nicht bewiesen ist.

8. Wie kann aber der Begriff der Eigenschaft, welcher nicht von dem zu Beweisenden entstanden ist, Beweiskraft haben? Wenn dies der Fall sein sollte, so könnte man auch vermittelst des Rauches u. s. w., wie auf das Feuer u. s. w., so auch auf den Esel u. s. w. schliessen. Die Antwort darauf giebt das Sūtra, weil ein anderer Gegenstand nicht der Grund eines anderen ist; denn der Rauch u. s. w., welcher ohne das Eingeschlossensein des Esels u. s. w. ist, ist, wenn der Esel u. s. w. das zu Beweisende ist, ein Scheingrund, nicht aber, wenn es das Feuer u. s. w. ist, weil hier das Eingeschlossene Statt findet, und die Meinung ist, dass, wenn in dem Angemessenen das Eingeschlossensein sich findet, darin nichts Zufälliges ist.

9. Das Verbundene, das Inhärirende, das Einem Gegenstande (zugleich) inhärirende, so wie das Widersprechende (sind Gründe).

9. Wenn der Grund eine Eigenschaft ist, so ist das Eingeschlossene schwer verständlich; denn die Regel ist, dass das Eingeschlossene von Identität, oder von Entstehung abhängt.

Zur Erklärung der Upakāra: Ein solcher Grund wie: Der Körper hat eine Haut, weil er unter den Begriff des Körpers fällt, heisst das Verbundene. Haut wird nämlich das genannt, was eine dem Wachsthum und der Abnahme unterworfenen Substanz umschliesst. Diess ist nun weder die Wirkung noch die Ursache des Körpers, sondern etwas, das nur zugleich mit ihm entstanden und mit ihm unzertrennlich verbunden ist. Auf dieselbe Weise (ist) das Inhärirende (ein Grund): z. B. der Aether ist ausgedehnt, weil er unter den Begriff der Substanz fällt, gleich wie ein Topf. Hier wird das zu Beweisende, die Ausdehnung, durch den Begriff der Substanz, welcher dem Aether inhäriert, bewiesen. Oder, die fortgesetzte Theilung des Ausgedehnten muss irgendwo aufhören; durch diesen (Schluss?) wird der Begriff des Atoms, einer besonderen Ausdehnung bewiesen; daraus wird auf das Atom, als das Substrat derselben, geschlossen. Der Schluss aber von dem Ton u. s. w. auf den Aether, von dem Wissen u. s. w. auf die Seele, nämlich der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, ist hiermit nicht ausgesprochen.

Die Vivriti. Das Verbundene, das welches der Verbindung folgt, sind Gründe, muss man bei allem hinzudenken. Demnach ist das, was der Verbindung folgt, der Grund des anderen Gliedes der Verbindung, das Eingeschlossene. Wie wäre sonst ein solcher Schluss möglich, wie: dieses Land besitzt Wagenlenker, weil es vortrefflich sich bewegendes Wagen hat, und das Verhältnis, wodurch die Schlussfolge bestimmt wird, ist die Verbindung der unter sich Verbundenen. Ferner auf dieselbe Weise ist das Inhärirende (der Theil) der Grund des in Inhärenz Stehenden (des Ganzen). Wie sollte sonst, wenn man nur den Theil eines Thieres erblickt, der Schluss auf das Ganze eines Thieres u. s. w. möglich sein. Dagegen darf man nicht einwenden, dass während des Zustandes der Verbindung des Auges mit dem Theile, wegen des Stattfindens mit dem Ganzen die Wahrnehmung des letzteren schwer zu verhindern wäre; denn ein solcher Schluss wäre nur aus dem Wunsche, einen Schluss zu machen, möglich. Deshalb, weil der Wagen u. s. w., welcher von dem Wagenlenker verschieden und nicht von demselben gemacht ist, diesen einschliesst, so ist das Eingeschlossene nicht unabänderlich von Identität oder von einer Entstehung aus ihm abhängig.

Die Erklärungen der Kommentare ist schwer, ja unmöglich zu verstehen, ohne die logische Kunstsprache der Nyāya genau zu

kennen. Es ist deshalb hier der geeignetste Ort, die logische Theorie des Kaṇāda zugleich mit der des Gautama und der späteren Nyāya-Schule auseinanderzusetzen.

Die Sūtra des Kaṇāda, welche sich auf den Schluss beziehen, finden sich ausser den hier angegebenen, im 2ten Abschnitte des neunten Buches. Der leichteren Vergleichung wegen habe ich sie unten in einer Note angeführt ¹⁾.

Die Schluss-theorie des Kaṇāda geht aus vom logischen Grunde (lingam); denn das argumentative Wissen heisst bei ihm laingikam, d. h. das Wissen, welches den logischen Grund, den Mittelbegriff, zum Gegenstand hat, und wie sehr derselbe der Mittelpunkt seiner Ansicht ist, zeigen schon die Menge seiner Synonyme an. Was bedeutet nun bei ihm Wissen vermittelt des Grundes? In dem ersten der unten angeführten Sūtra wird dieses Wissen nicht erklärt, sondern eingetheilt; dagegen scheint diese Erklärung in dem zweiten durch die Worte: „Von diesem ist dies“ gegeben zu sein. Wenn der Grund irgendwo sich findet, so wird auf die Folge nothwendig geschlossen. Wo der logische Grund, da ist auch die Folge, beide sind untrennbar verbunden. Von diesem Verhältnisse wird nun ferner in demselben Sūtra gesagt, dass es aus dem avayava, dem Theile entspringe. Der Upasāra, welchem die Vivṛiti folgt, erklärt dies durch ekadeśāt udāharanāt, d. h. aus dem Theile des fünfgliedrigen Schlusses, welchen Gautama mlāharana nennt, nämlich dem allgemeinen Obersatze. Diese Erklärung kann sich nur auf den Ausdruck avayava stützen, würde aber an unserer Stelle das eine Glied des Schlusses bezeichnen, während es bei Gautama den ganzen fünfgliedrigen Schluss bedeutet. Abgesehen hiervon, ist es kaum glaublich, dass Kaṇāda denselben gekannt habe; oder er würde seiner sicher in seinem Werke erwähnt, und noch mehr, die in demselben gewonnenen festen Bestimmungen nicht mit so schwankenden, wie er sie gebraucht, vertauscht haben. Wahrscheinlich hat avayava hier seine ursprüngliche Bedeutung „Theil“, und der Sinn wäre dann, dass man von einem Theile auf den anderen damit nothwendig verbundenen Theil schliesst.

1) IX, 2.

1. (Ein solches Wissen wie): Von diesem ist dies die Wirkung, von diesem ist dies die Ursache, dies ist mit diesem verbunden, dies ist diesem entgegengesetzt, dies ist diesem inhärent, ist ein Wissen durch den Grund (laingikam).
2. Von diesem (zu Folgenden) ist dies (der Grund, entsteht das argumentative Wissen); Ursache, Wirkung und das Verbundene entstehen aus dem Theile.
3. Argument (hetu), Aufführung (apadeśa), Grund (lingam), Beweis (pramāṇam), unmittelbare Ursache (kāraṇam), sind synonyme Ausdrücke. —

Hier ist zu bemerken, dass zwei dieser Kunstausdrücke bei Gautama eine andere Bedeutung angenommen haben; apadeśa nämlich gilt bei diesem nur als Aussage, während pramāṇam alle Beweisarten umfasst.

Man sollte nun erwarten, dass Kapāda die logische Folge eben so bestimmt wie den logischen Grund bezeichnet hätte. Markwürdig genug, er hat für jene keinen Namen; dass er sie jedoch genau im Stille hatte, ist keine Frage, denn es liegt in der Natur dieses Verhältnisses, dass man den Grund ohne die Folge, und umgekehrt, nicht denken kann. Dies geht auch aus der Form des Fehlschlusses, den er *anāikāntika* oder *sandigdha* nennt, hervor. Was er darunter versteht, wird aus dem Beispiele klar, welches er selbst dazu giebt, III. 1, 17. „Weil dies gehört ist, deshalb ist es ein Rind“, nämlich, dass mit dem Grunde nicht bloss ein Subjekt verbunden ist, sondern mehrere, dass daher, wenn man von dem Grunde aus auf nur ein Subjekt schliesst, die logische Folge ein Fehlschluss ist.

Hieraus ist offenbar, dass Kapāda die logische Verbindung des Grundes (des Mittelbegriffes) mit dem Ober- und Unterbegriff wohl erwogen, und dass er ferner die Bedingungen kannte, durch deren Beobachtung ein richtiger Schluss, und durch deren Verletzung ein falscher Schluss erfolgt, zugleich ist aber nicht zu läugnen, dass er über den Mittelbegriff die beiden anderen mit ihm verbundenen Begriffe vernachlässigte, und sie noch nicht durch angemessene Ausdrücke feststellte.

Auf wie viele Arten ist nun der logische Grund mit der logischen Folge verbunden? Durch die Lösung dieser Frage werden die verschiedenen Arten des Schlusses bestimmt. Die Antwort Kapāda's ist nicht überall gleich. In III. 1, 9. wird gesagt: Das Verbundene, das Inhärirende, das freien Gegenständen (zugleich) Inhärirende, so wie das Widersprechende (sind Gründe). Dagegen IX. 2, 1. (Ein solches Wissen wie), von diesem ist dies die Wirkung, von diesem ist dies die Ursache, dies ist mit diesem verbunden, dies ist diesem widersprechend, dies ist diesem inhärent, ist ein Wissen vermittelt des Grundes. Im Sūtra III. 1, 9. ist also der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, und umgekehrt von der Ursache auf die Wirkung weggelassen, dagegen das Einem Gegenstände (zugleich) Inhärirende hinzugekommen, und das Widersprechende in den drei zunächst folgenden Sūtra noch in drei Arten getheilt. Diese Verschiedenheit findet ihre Erklärung in dem Zwecke, welchen Kapāda in jeder der beiden Stellen hat. III. 1, 9 ist nicht der systematische Platz für die Auseinandersetzung des Schlusses. Sein Zweck ist hier offenbar polemisch. Es ist darum zu thun, die Seele als Substanz zu beweisen, und der Schluss, durch welchen er diesen Beweis führt, ist von den gewöhnlichen Schlüssen von der Ursache auf die Wirkung und umgekehrt, deren sich die Sāṅkhya hauptsächlich bedienen, verschieden. Er muss deshalb nachweisen, dass diese letzteren nicht die einzig möglichen sind, sondern dass eine Menge von Schlüssen gemacht werden, in welchen jenes Verhältniss nicht vorkommt. In seiner Aufzählung der mög-

lichen Schlüsse kommt es daher mehr auf Vollständigkeit als genaue Eintheilung an. Dagegen ist IX. 2, 1 die systematische Stelle für das Schlussverfahren, und hier stellt er alle Arten des Verhältnisses zwischen dem logischen Grunde und der logischen Folge zusammen, welche ihm bekannt sind. Das Einem Gegenstand (zugleich) Inhabirende ist nur weggelassen, weil es nur eine Art des Inhabirenden ist.

Dies ist noch nicht die letzte Eintheilung der Schlüsse, welche Kaṇāda macht; diese ist vielmehr, gleich der Sāṅkhya, dass der Schluss entweder von der Wirkung auf die Ursache, oder von der Ursache auf die Wirkung, oder von dem Allgemeinen auf das Besondere geht, und mit der Sāṅkhya bezeichnet er den letzteren durch *sāmanyatah dṛṣṭam*, das allgemein Wahrgenommene, Aufgefasste. So bezeichnet er es selbst an mehreren Stellen, wo er Schlüsse dieser Art macht, z. B. II. 1, 8 II. 1, 16. III. 2, 7. Die Arten des *sāmanyatah dṛṣṭam* sind eben jene Verhältnisse, welche er IX. 2, 1. aufzählt. Warum er nicht aber diese Eintheilung zuerst gemacht, und nachher das *sāmanyatah dṛṣṭam* wieder eingetheilt habe? Wahrscheinlich, weil er sie als bekannt voraussetzte, während die weitere Eintheilung ihm angehörte, und es ihm deshalb hauptsächlich darauf ankam, sie vor allem hervorzuheben.

Ob nun Kaṇāda die Schlüsse schon in Einschliessungs- (Subsumptions-) und Aussonderungs-Schlüsse eingetheilt habe? Die Vivṛiti erklärt so das Sūtra III. 2, 18, wo sie das *vyatireka* der *vyatireka-vyāpti* gleich setzt. Ich zweifle an der Richtigkeit dieser Erklärung; denn man sollte denken, dass Kaṇāda nicht verfehlt haben würde, einen für seine Theorie so wichtigen Begriff ausdrücklich auseinander zu setzen.

Bei Gautama sehen wir einen entschiedenen Fortschritt in der Theorie. Nach ihm ist der Schluss, welchem immer die Wahrnehmung vorangehen muss (*tat-pūrvakam*), dreifach, indem er nämlich von der Ursache, von der Wirkung, oder von einem allgemein Aufgefassten ausgehen kann. In dem ersten Buch giebt Gautama nur die Erklärungen und Eintheilungen, während späterhin die nähere Untersuchung geführt wird.

Zum Schlusse gehören nun auch die Glieder, in denen er zur Daratellung kommt. Diese sollten deshalb entweder der Erklärung desselben unmittelbar folgen, oder bei der näheren Untersuchung des Schlussverfahrens ihren Platz finden. Keines von beiden ist der Fall, indem Gautama gleich nach der Eintheilung der Schlüsse im ersten Buche zum Vergleiche übergeht, und im zweiten Buche (6, 37 u. f.), wo er den Schluss näher untersucht, und die Behauptung, dass es keine Beweise durch Schluss gäbe, widerlegt. Die Glieder des Schlusses werden vielmehr nach dem Lehrsatze (*vidhānta*) auseinander gesetzt, worauf ich sogleich zurückkommen werde.

1. 6. 32. Es giebt nun 5 Schlussglieder, nämlich 1. die Aufstellung (Theis), 2. den Grund, 3. die Aufzählung, das Beispiel (der allgemeine Obersatz), 4. die Anwendung und 5. die Folgerung.
24. Der Grund ist das Beweisende (sādhnam) des zu Beweisenden (sādhya), (und dieses geschieht) durch seinen gleichen Charakter mit der Aufzählung, oder eben so durch seinen entgegengesetzten Charakter.
35. Die Aufzählung ist ein Beispiel, welches den gleichen Charakter mit dem zu Beweisenden feststellt.
36. Oder im Gegentheil die Aufzählung ist aussondernd, indem sie das Gegentheil durch einen Charakter, welcher von dem zu Beweisenden angeschlossen ist, feststellt.
37. Die Anwendung ist die Herbeiziehung des zu Beweisenden, indem sie, abhängig von der Aufzählung, (erklärt), dass etwas so ist, oder nicht so ist.
38. Die Folgerung ist Wiederholung der Aufstellung: vermittelt der Aussage des Grundes.

Hier ist offenbar die Theorie des Schlussverfahrens vollendet. Der Grund (hetu) ist verbunden mit dem Oberbegriffe im Obersatze (sādhārnam), und ebenfalls mit dem Unterbegriffe im Untersatze (dem nyāyam), so dass die logische Folge im Schlusssatze hervortritt; eben so offenbar ist etwas Ueberflüssiges und etwas, was noch weiter geschieden werden muss, zu bemerken.

Das Ueberflüssige sind die beiden ersten Sätze, die Aufstellung und die Angabe des Grundes; denn es erscheint durchaus keine Nothwendigkeit, beide zweimal anzuführen. Wir dürfen nun wohl voraussetzen, dass der sonst so scharfsinnige Verfasser der Nyāya-Sūtra diese Wiederholung ebenfalls bemerkt, sich jedoch für die Beibehaltung derselben aus einem für ihn wichtigen Grunde entschieden habe. Was nun dieser Grund gewesen, scheint durch die systematische Stellung, in welcher er die Glieder des Schlusses anführt, klar zu sein. Sie werden nämlich, wie oben bereits angegeben, nach dem Lehrsatz angegeben. Ein Lehrsatz ist das, dessen Annahme auf eine Theorie (tātra) sich stützt. Da nun jeder Lehrsatz bewiesen werden muss, so ist es wichtig, die Aufmerksamkeit sogleich auf das zu Beweisende zu richten, und dadurch an eine mögliche Antithesis denken zu lassen. Hiernach ist die These das Erste, und erst das Zweite die Begründung, welche zeigen muss, dass das in der These Behauptete eine richtige Folgerung aus dem Grunde ist. In dieser Rücksicht wenigstens wäre das Ueberflüssige gerechtfertigt.

Zweitens sind die im Schlusse vorkommenden Glieder nicht wieder in ihre einzelnen Bestandtheile zerlegt worden. Zwar werden schon die Namen von hetu (Grund) und sādhya (Folge) angeführt; aber keins von beiden bezeichnet bestimmt die Begriffe,

welche zu Urtheilen zusammengefasst werden, sondern die Urtheile selbst, und es fehlt ganz und gar an dem Namen für den Unterbegriff. Dies ist jedenfalls ein Mangel; denn erst durch die Auflösung der Urtheile in ihre Bestandtheile wird das Verfahren beim Schliessen vollkommen klar.

Zu der Eintheilung der Schlüsse nach der Wirkung, nach der Ursache, und nach einem allgemein Aufgefassten, kommt noch eine andere, welche vom logischen Grunde ausgeht. Der Grund nämlich hat entweder das gleiche Merkmal mit der Einführung (dem Obersatz), oder er hat ein Merkmal, welches diesem widerspricht (34), so dass demgemäss durch den Grund die Folge entweder gesetzt oder ausgeschlossen wird, und die Eintheilung der unserer Logiker in allgemein bejahende und verneinende Schlüsse entspricht.

Aber Gautama's Darstellung selbst ist nicht ganz klar. Was den allgemein bejahenden Schluss betrifft, da ist freilich kein Zweifel. Wenn die Einführung (der Obersatz) aufgestellt ist, so erfolgt durch Hinzuziehung des logischen Grundes (des Untersatzes) der bejahende Schluss. Wie nun, wenn die Einführung negativ (36) ist? Dann, behauptet Gautama (37), ist die Anwendung (der Untersatz), und damit auch der Schluss, ebenfalls negativ. Dies würde nun die allgemeine Regel verletzen: *ex negativis nihil sequitur*, und wir setzen unbedingt voraus, dass Gautama sich einen Vorstoß gegen dieselbe nicht schuldig gemacht haben könne. Wir behaupten deshalb, dass wenn beide Prämissen eine negative Form an sich tragen, diese bei einer derselben nur scheinbar ist.

Schade, dass Gautama selbst in den betreffenden Sūtra kein Beispiel giebt; das von dem Kommentar zu Sūtra 36 angeführte, nämlich: Der lebende Körper hat eine Seele, weil er den Lebenswind u. s. w. besitzt. Wo es so ist, da ist es so, wie —; wo es nicht so ist, da ist es nicht so, ist nicht klar genug.

Das gewöhnliche Beispiel der späteren Schule für den absondernden (negativen) Schluss, ist: Wo ein Teich ist, da ist kein Rauch, weil der Teich dem Feuer entgegengesetzt ist.

Hier hätten wir also entweder einen allgemein bejahenden Obersatz, und einen Schluss nach der zweiten Figur, nämlich:

Wo Rauch ist, da ist Feuer,
Der Teich hat kein Feuer,
Der Teich hat keinen Rauch.

Oder einen allgemein verneinenden Obersatz, und einen Schluss nach der ersten Figur, nämlich

Wo Wasser ist, ist kein Feuer,
Der Teich hat Wasser,
Der Teich hat kein Feuer.

Hier aber müsste noch der Schluss hinzugefügt werden, dass der Teich keinen Rauch hätte, weil er kein Feuer hat, und dies wäre ein Kettenschluss.

Oder auch beide Prämissen verneinend, nämlich
 Wo kein Feuer ist, da ist kein Rauch,
 Der Teich hat kein Feuer,
 Der Teich hat keinen Rauch.

Dies letzte scheint mir nun nach der Auseinandersetzung des Sūtra die Form zu sein, welche Gautama bei seinem ansonstigen Schlusse im Sinne hatte. Hier ist die Unter-Prämisse in der That bejahend, indem das Prädikat „Kein Feuer“, dem Subjekte des Obersatzes untergeordnet wird. In der That aber ist die Ober-Prämisse nur der negative Ausdruck des positiven Satzes. Wo Rauch ist, da ist Feuer, und müsste als solcher, um richtig zu bleiben, eine Umkehrung erleiden.

Die spätere Schule zergliederte nun wirklich die verschiedenen Begriffe, welche zu einem Schlusse zusammentreten, und erweiterte deshalb auch die logische Terminologie. So finden wir hier den Oberbegriff, den Mittelbegriff, und den Unterbegriff, oder das Subjekt des Schlusssatzes.

Das Prädikat des Obersatzes heisst der vyāpaka, wörtlich der Durchdringende, der Erfüllende, der Einschliessende; es ist der Begriff, der einen anderen durchdringt, ihn einschliesst, so dass, wenn der andere gesetzt wird, er auch gesetzt wird, und wenn er aufgehoben, auch der andere aufgehoben wird. Er ist gewöhnlich der höhere, weitere Begriff. Der andere, mit ihm verbundene Begriff, heisst vyāpya, das Durchdrungene, Eingeschlossene, oder auch zu Durchdringende, Einzuschliessende, weil er von dem vyāpaka eingeschlossen wird, und daher in der Regel auch der niedere Begriff ist. Der vyāpaka ist das Prädikat des Obersatzes. Ist nun der Schlusssatz allgemein bejahend, so ist der vyāpaka der Oberbegriff, und der vyāpya der Mittelbegriff; ist er verneinend, so ist der vyāpya der Oberbegriff, und der vyāpaka der Mittelbegriff.

Das Verhältniss nun, in welchem das Einschliessende zu dem Eingeschlossenen und umgekehrt steht, heisst vyāpti, die Durchdringung, das Erfülltsein, das Eingeschlossensein, und würde nach unserer Terminologie den Obersatz des Schlusses bilden. Dies Verhältniss ist nun für die spätere Schule von grosser Wichtigkeit, und man muss es genau erkennen, um vor falschen Schlüssen bewahrt zu werden. Man kann nämlich nicht willkürlich den einen oder den anderen Begriff als den einschliessenden oder eingeschlossenen ansehen; dieses hängt von der Natur der Begriffe selbst ab, und nur, wo man diese erkannt hat, giebt es ein richtiges Verhältniss des Eingeschlossenseins. Z. B. der Satz: Wo Rauch ist, da ist Feuer, enthält ein richtiges Eingeschlossensein, nicht aber seine Umkehrung: Wo Feuer ist, da ist Rauch; denn es giebt Feuer, wo auch kein Rauch Statt findet, wie bei einer glühenden Eisenkugel.

Die vyāpti, das Eingeschlossensein, erhält gewöhnlich noch

einen Zusatz, indem ein Beispiel ihres Vorkommens angeführt wird, z. B. wo Rauch ist, da ist Feuer, wie auf einem Kachelheerde.

Paksha (Theil) heisst der Begriff, welcher mit dem Grunde (dem Mittelbegriff) entweder verbunden, oder von demselben ausgeschlossen wird; er ist deshalb das Subjekt des Schlussatzes, oder der Unterbegriff. Durch den Mittelbegriff wird an dieses Subjekt das Eingeschlossenein (vyāpti) angeknüpft, oder von ihm getrennt. Wird er verbunden, so ist der Mittelbegriff das Eingeschlossene (vyāpya), und hat das Einschliessende (vyāpaka) zur Folge; wird der Mittelbegriff vom Subjekt getrennt, so ist der Mittelbegriff umgekehrt das Einschliessende (vyāpaka), und seine Trennung vom Subjekt (paksha) hat die Trennung des letztern vom Eingeschlossenen zur Folge. Die Hervorhebung dieser Verbindung des Subjektes (paksha) mit dem Mittelbegriffe, oder seine Trennung von ihm, ist eben der Schluss, das zu Beweisende (sādhya), die Folge, worunter nun entweder der ganze Schlussatz, oder auch das Prädikat des Schlussatzes verstanden wird. Der Oberbegriff, welcher in einem bejahenden Schlusse das Prädikat des Obersatzes, in einem verneinenden das Subjekt desselben bildet, trägt demnach im Schlussatz den Namen der Folge (sādhya).

Gegen diese Terminologie lässt sich Nichts erinnern; sie ist ganz dem Verhältnisse gemäss, welches zur Untersuchung vorliegt; ja sie ist sogar umfassender als die Theorie, welche zwar richtig, aber nicht vollständig ist; doch hiervon später.

Die Terminologie ist nun keineswegs hiermit geschlossen; im Gegentheil, um das Verhältniss zwischen vyāpaka, vyāpya und paksha zu bestimmen und gegen jeden möglichen Einwand zu rechtfertigen, häuft sie sich bis zu den spitzfindigsten Unterscheidungen, wie in dem Kommentare zum Bhāṣhā-Parichheda, in dem Anumāna-Khaṇḍa u. s. w., in welche ich mich aber hier nicht einlassen will.

Wie ist nun die Form des Schlusses, oder wie wird geschlossen? Nach Gautama besteht der Schluss aus fünf Gliedern, indem man von der Aufstellung durch die übrigen Glieder, den Grund, die Anführung, die Anwendung wieder auf sie als Schlussfolge zurückkommt. Es konnte der späteren Schule nicht entgehen, dass diese Annahme, wenn auch nicht willkürlich, doch nicht in der Natur der Sache lag, und so macht sie denn die Unterscheidung zwischen der Form, welche der Schluss für den Schliessenden selbst, und der, welche er für einen Andern hat (Anumāna-k. p. 54). Der fünfgliedrige Schluss hat nach ihr die Absicht, den Gegner, zu überzeugen, einen Andern von der Wahrheit des Schlusses zu überzeugen; und wäre demnach seine Form in dieser Hinsicht gerechtfertigt. Das Schliessen für den Schliessenden selbst geschieht aber nicht in dieser Form, sondern hier sind nur zwei Glieder erforderlich, nämlich Paksha, das Subjekt des Schlussatzes, wird gedacht in seiner Verbindung mit dem logischen Grunde, wel-

cher wiederum durch seine vyāpti, sein Eingeschlossensein, bestimmt ist. Dies ist das erste Glied. Die Auffassung dieses Verhältnisses (des Subjekts in seiner Verbindung des durch das Einschliessende bestimmten Eingeschlossenen) heisst paramarsha, Ueberlegung. Wenn die Ueberlegung geschieht, so findet auch die Schlussfolge Statt, und diese ist das zweite und letzte Glied des Schlusses. Z. B. Aus der Ueberlegung, dass dieser Berg Rauch hat, welcher durch das Eingeschlossensein des Feuers (wo Rauch ist, da ist Feuer) bestimmt ist, geht der Schluss hervor, dieser Berg hat Feuer. Die Ueberlegung, aus welcher unmittelbar die logische Folge entspringt, ist demnach die unmittelbare Ursache (karanam) des Schlusses, und identisch mit der Operation des Schliessens, welches anumānam, im Gegensatze zu anumiti, der Schlussfolge, heisst.

Dies ist im Resultat ganz richtig, der Form nach aber nicht. Die beiden Obersätze sind in einen zusammengefasst; aber beim Denken wird er zuerst nothwendig in zwei Sätze getrennt; denn jeder der drei Begriffe, woraus er besteht, wird mit den beiden andern einzeln gedacht; d. h. es giebt zwei Prämissen. Zuerst wird der pākṣha zusammengefasst mit dem Grunde (dem Mittelbegriffe); wird dieser nun wieder mit der vyāpti gedacht, so ist dies wieder ein Denken für sich, und dies sollte seinen gesonderten Ausdruck finden. Die vyāpti, das Eingeschlossensein, ist aber nach indischer Vorstellung nicht etwas, was sogleich in seiner ganzen Bedeutung einleuchtet; es kommt vielmehr für den Schluss sehr viel darauf an, es richtig aufzufassen, und schon aus diesem Grunde sollte sie einen besondern Ausdruck haben. Dagegen muss man einräumen, dass die beiden Obersätze nur in ihrer Elabell, in ihrer Zusammenfassung die logische Folge ergeben, und ebenfalls, dass das Schlussverfahren gewöhnlich mit der Verbindung des Subjektes mit seinem Grunde anfängt, welcher wiederum mit einem andern verbunden, oder von ihm getrennt ist. Nothwendig ist dies aber nicht; man kann ebensogut mit dem allgemeinen Obersatze anfangen, und von da aus zum Besondern übergehen, wie dies bei wissenschaftlichen Deduktionen auch gewöhnlich der Fall ist¹⁾.

In zwei Punkten, bemerkt man, hat die spätere Schule die logische Lehre des Gautama vervollständigt, erstlich dadurch, dass

1) Dass dem Indem auch der dreigliedrige Schluss nicht unbekannt war, geht aus der Vedānta-paribhāṣā hervor, welche schon Colebrooke citirt. Hier heisst es (zweiter Abschnitt, p. 17 der Calcuttaer Ausgabe): Der Schluss ist zweifach d. h. die Eintheilung in den Schluss für den Schlussenden selbst und für einen Andern. Der erste ist schon erklärt, der zweite entspringt aus der Deduktion (nyāya). Deduktion aber heisst die Gesamtheit der Schlussglieder. Dieser Glieder aber giebt es drei, nämlich entweder die Antezellung, den Grund und die Aufzählung, oder die Aufzählung, die Anwendung, und die Folgerung; nicht aber fünf, weil wegen der Stattdeser der Nachweisung des Eingeschlossenseins und des Charakters des Subjektes des Schlussaktes zwei Glieder überflüssig sind.

sie die einzelnen Begriffe, welche den Schluss bilden, schärfer unterschied, und zweitens dadurch, dass sie die Form des Schlusses auf den einfacheren und richtigeren Ausdruck brachte. In einem andern Punkte dagegen, scheint es mir, als habe sie einen Rückschritt gemacht, nämlich in ihrer Ansicht von der Einteilung der Schlüsse nach dem bejahenden oder verneinenden Charakter des Grundes. Nach Gautama, wie wir oben gesehen, ist der Schluss entweder ein einschliessender, oder absondernder (bejahend, oder verneinend). Hat der logische Grund das gleiche Merkmal mit der Anführung, so ist das Subjekt des Schlusssatzes (paksha) auch damit verbunden; ist er davon ausgeschlossen, so ist auch das Subjekt davon ausgeschlossen. Die spätere Schule theilte dagegen die Schlüsse in solche, die einschliessend und absondernd zugleich sind (anavaya-vyatireki), in solche, die nur einschliessend sind, und in solche, die nur absondernd sind.

Einschliessend und absondernd sind die, wo das Eingeschlossen-sein sich auf mehrere Subjekte bezieht, oder, wie wir sagen würden, einen bestimmten, begrenzten Umfang hat, und wo demnach andere davon ausgeschlossen sind. Z. B. das Eingeschlossen-sein: Wo Rauch ist, da ist Feuer, bezieht sich auf verschiedene mögliche Subjekte, wie z. B. auf einen Heerd, Wald, Berg u. s. w.; andere Subjekte sind wiederum von ihr abgesondert, wie ein Teich, See u. s. w. Hier wird nun das Eingeschlossen-sein gewöhnlich so ausgedrückt: Wo Rauch ist, da ist Feuer; wo dieses ist, da ist es; wo es nicht ist, da ist es nicht. Hier sind offenbar zwei Einschliessungen, die eine, wo Rauch ist, da ist Feuer, und die andere, wo kein Feuer ist, da ist kein Rauch; denn in der zweiten wird nicht geschlossen vom Nicht-Rauch auf Nicht-Feuer, sondern vom Nicht-Feuer auf Nicht-Rauch. Das Beispiel ist übrigens richtig, während die obige Fassung der Einschliessung: wo dies nicht ist, da ist es nicht, falsch ist; denn das „dies“ bezieht sich doch ohne Zweifel auf Rauch. Wie diese sonderbare Form der einschliessenden und absondernden Einschliessung entsprang, ist leicht zu erkennen. Die Einschliessung sollte vor allem wahr sein. Nur ist die Frage, ist sie auch wahr, wenn man die Begriffe derselben umkehrt, d. h. das Prädikat derselben zum Subjekte macht, und es zeigte sich, dass diese in den meisten Fällen zu einem unwahren Resultate führen würde. Man darf sie nicht bejahend umkehren, wohl aber so, dass man mit der Verneinung des Prädikates auch das Subjekt verneint.

Nur einschliessend sind die Schlüsse, wo die Einschliessung (der allgemeine Obersatz) nur positive Beispiele zulässt. Dies ist der Fall, wo beides, sowohl das Einschliessende wie das Eingeschlossene, Universalbegriffe sind, indem es hier keine negativen Beispiele geben kann, weil jene sich auf den ganzen Kreis unserer Begriffe beziehen. Z. B. Alles Nennbare ist wissbar, wie ein Topf.

Hier kann man nicht verneinend sagen: Was nicht nennbar ist, ist nicht wissbar; denn es giebt Nichts, was nicht nennbar wäre.

Nur ausschliessend sind solche Schlüsse, deren Einschliessung kein bejahendes Beispiel zulässt, d. h. also solche, welche sich nur auf ein Einzelnes beziehen. Z. B. von dem Schlusse, die Erde ist von den übrigen Elementar-Substanzen verschieden, weil sie Geruch hat, giebt es kein positives Beispiel, weil nur die Erde allein duftet. Um nun das richtige Einschliessen zu bilden, muss man eine negative Einschliessung bilden; also würde der Schluss lauten:

Alles, was von den übrigen Elementar-Substanzen nicht verschieden ist, hat keinen Geruch, wie z. B. das Wasser,

Die Erde hat nicht Nicht-Geruch

Deshalb ist sie nicht nicht-verschieden von den übrigen Elementar-Substanzen.

Ein sehr künstliches, und doch dabei unnützes Verfahren; denn der negative Obersatz muss doch auf den positiven Satz, was duftet, ist von den übrigen nicht-duftenden Elementarsubstanzen verschieden, zurückgeführt werden. —

Alle diese spitzfindigen Unterscheidungen hinsichtlich der Einschliessung beruhen zuletzt auf einem Verkennen des Umfangs der Begriffe. Zwar war es unüblich, in einer Untersuchung über Begriffe ganz und gar darüber hinwegzusehen; schon Kant's spricht von einem höchsten, höheren und niederen Allgemeinen, und die spätere Schule unterscheidet in der Einschliessung das Einschliessende als das Höhere von dem Eingeschlossenen als dem Niederen; aber diese verdarb die Untersuchung dadurch, dass sie von einer besondern Einschliessung (die zwischen Ursache und Wirkung) die Gesetze für die allgemeinen Obersätze herzuleiten suchte, und daher nie zu einem klaren Verständnisse über das Verhältnisse derselben im Schlusse, so wie über die möglichen Schlussformen kam.

Der zweite Mangel der Schlusslehre ist die Ansicht, dass zur Richtigkeit des Schlusses auch die Wahrheit des durch den Schlusssatz Behaupteten gehöre. Es versteht sich von selbst, dass der Schluss keine Wahrheit haben kann, wenn nicht die beiden Prämissen, ausser dem, dass sie richtig mit einander verbunden, auch wahr sind. Die Wahrheit der Prämissen hat nun aber Nichts mit der Richtigkeit des Schliessens zu thun, und die Untersuchung, welche sie zum Gegenstande macht, liegt über die des Schlusses hinaus. Gewiss aber ist es, dass die Verkennung dieses Verhältnisses zu manchen Verwirrungen führte, die ich hier nicht weiter angeben will.

Es ist die Frage entstanden, ob man das Verfahren der indischen Logik ein induktives oder deduktives zu nennen habe. Ohne Zweifel ist es nach der Form ein deduktives Schliessen; denn keine der Prämissen wird in den Schriften, so weit sie mir bekannt sind, jemals in der Form eines induktiven Urtheils aufgestellt, sondern der Mittelbegriff wie der Oberbegriff treten in der Form eines Be-

10. Eine Wirkung (ist der Grund) einer anderen Wirkung.
11. Das nicht-seiende Entgegengesetzte (ist der Grund) eines seienden (Entgegengesetzten).
12. Das seiende (Entgegengesetzte ist der Grund) eines nicht-seienden (Entgegengesetzten).
13. Das seiende (Entgegengesetzte ist der Grund) eines seienden (Entgegengesetzten).

griffes auf, so das gewöhnliche Beispiel: der Berg brennt, weil er raucht. Müller's Behauptung, dass das indische *anumāna* sowohl induktiver als deduktiver Art (Ztschr. d. D. M. G. VI. 238); dass es aber weder das induktive noch das deduktive Verfahren selbstständig formuliert, sondern beide nur als Mittel zur Erweiterung des Wissens braucht, ist daher nicht richtig. Eine andere, davon freilich verschiedene Frage, ist, wie entsteht die Einschliessung (*vyāpti*), und hier stimme ich mit Müller überein, dass bei ihrer Bildung sowohl das induktive wie das deduktive Verfahren thätig sind.

10. Die beiden ersten Schlussarten, vom Verbundenen auf das mit diesem Verbundene und vom Inhärierenden auf sein Substrat, werden als bekannt nicht weiter erklärt. In diesem Sūtra wird ein Fall, wo von einem Inhärierenden auf das mit ihm zugleich Inhärierende geschlossen wird, angeführt. Zur Erklärung sagt die *Vivṛiti*: Eine Wirkung, z. B. des Erhitzens, der Geruch u. s. w. ist der Grund, so muss man ergänzen, einer anderen Wirkung, wie des Geschmacks. Die Inhärenz in Einem Gegenstande ist das gleiche Substrat, worin die Inhärenz Statt findet. Eben so muss man sagen, dass der beständige Geschmack u. s. w. der Grund der beständigen Farbe u. s. w. sei.

11. Der Text führt das Eingeschlossenensein des Entgegengesetzten an. Das „nicht-seiende“, das nicht nahe-seiende, „Entgegengesetzte“, das Nicht-Nahe-Sein des Entgegengesetzten ist der Grund „eines seienden“, eines gewordenen, oder eines gegenwärtigen, Entgegengesetzten. Folgendes ist die Art des Schlusses: Dieses Holz ist brennbar, wenn es mit Feuer in Berührung kommt, weil Edelsteine u. s. w. nicht in der Nähe sind, gleich einem anderen Dinge welches zur Asche wird. Oder: Dieses Land hat furchtlose Schlangen, wenn solche da sind, weil es ohne Ichneumon ist, gleich einem anderen ähnlichen Lande: V.

12. „Das seiende“, entstandene, oder gegenwärtige, Entgegengesetzte, ist der Grund „eines nicht-seienden“, eines nicht in der Nähe seienden, Entgegengesetzten, z. B., dieses Holz ist nicht in Berührung mit Edelsteinen, weil es brennt, oder, dieses Land ist ohne Ichneumon, weil es furchtlose Schlangen hat. V.

13. „Das seiende“, gegenwärtige, Entgegengesetzte, ist der Grund „eines seienden“, eines gegenwärtigen, Entgegengesetzten, wie man beim Anblicke von zitternden Schlangen den Schluss auf die Gegenwart eines Ichneumon im Dickicht u. s. w. macht.

14. Dies folgt daraus, dass der Grund abhängt vom Bekanntsein.
15. Scheingründe sind: der nicht-erwiesene, der nicht-seiende und der zweifelhafte.

14. „Das Bekanntsein“ (prasiḍḍhi) meint die in Erinnerung gebrachte Einschliessung; „der Grund“ die Anasage des Grundes; deshalb wird der durch die in Erinnerung gebrachte Einschliessung bestimmte Grund entweder durch das Grund genannte Schlussglied oder durch das Herbeiziehung genannte Schlussglied angegeben, und so ist der Grund abhängig vom Bekanntsein (d. h. nach der vorangegangenen Erklärung, von der in Erinnerung gebrachten Einschliessung). Demnach in den Schlüssen, in welchen von dem Werkzeuge, dem Gehöre u. s. w., auf einen Regierer, von einer Eigenschaft, dem Wissen u. s. w., auf das Substrat derselben, die Seele, gefolgert wird, ist überall die Einschliessung, nicht aber ist die Einschliessung in dem Grunde, der Wirkung des Körpers, von welchem der Gegner das Wissen als eine Eigenschaft des Körpers folgert U.

Auch die Vivṛiti erklärt prasiḍḍhi ähnlich durch die richtige Erkenntnis der Einschliessung. Ich habe es, gleich dem prasiḍḍha des ersten Sātra dieses Abschnittes, durch Bekanntsein übersetzt, indem ich keinen Grund sehe, hier einen anderen Sinn unter demselben Ausdrucke zu verstehen; durch das Zurückkommen auf denselben wird nur angezeigt, dass hier die Untersuchung geschlossen ist. Der Sinn ist vielmehr, dass die zuletzt angeführten Gründe eine richtige Folge hervorbringen, weil das Bekanntsein, ein richtiges Wissen, ihnen vorangeht. Dass bei Kupaḍa von einer Einschliessung (vyāpti) im Sinne der späteren Schule nicht die Rede sein kann, versteht sich nach den vorangegangenen Erörterungen von selbst.

15. Zur Vergleichung gebe ich hier die Theorie der späteren Schule über die Fehlschlüsse nach dem Tarka-Saṅgraha des Annambhaṭṭa. Es giebt fünf Arten von Scheingründen (hetvābhāsa), nämlich den fehlgehenden, den widersprechenden, den dessen Gegenheil gleich berechtigt ist, den unerwiesenen, und den absurden.

1. Der fehlgehende Scheingrund ist der, welcher nach mehr als einer Seite geht. Er hat drei Arten.

- a. Der zu allgemeine. Hier würde der Grund (Mittelbegriff) auch in dem Statt finden, wo das zu Beweisende nicht gegenwärtig ist, z. B. der Berg hat Feuer, weil er erkennbar ist; denn ein See, wo Feuer nicht ist, ist auch erkennbar.
- b. Der nicht-allgemeine, identische. Er ist ein solcher, der von allen ähnlichen oder unähnlichen Beispielen ausgeschlossen ist, z. B. der Ton ist ewig, weil er den Begriff des Tones hat. Der Begriff des Tones aber ist von allen anderen, dauernden und nicht-dauernden Gegenständen ausgeschlossen, und findet nur im Tone Statt.

- c. Der Nichtzulassende ist der, welcher kein positives oder negatives Beispiel zulässt, z. B. Alles ist vergänglich, weil es beweisbar ist. Hier giebt es kein Beispiel, weil Alles das Subjekt ist.
2. Der widersprechende Scheingrund ist der, welcher das Nicht-Vorhandensein des zu Beweisenden einschliesst, z. B. der Ton ist ewig, weil er erschaffen ist; denn das Erschaffen-Sein schliesst die Nicht-Ewigkeit ein.
3. Der Scheingrund, dessen Gegentheil gleich berechtigt ist, findet dann Statt, wenn es einen anderen Grund giebt, welcher das Nichtsein des zu Beweisenden beweist, z. B. der Ton ist ewig, weil er gehört wird, wie der Begriff des Tones. Auf der anderen Seite kann man schliessen, der Ton ist vergänglich, weil er eine Wirkung ist.
4. Der unerwiesene Scheingrund ist dreifach, unerwiesen, sofern es das Subjekt, oder sofern es das Prädikat, oder sofern es die Einschliessung betrifft.
 - a. Der unerwiesene Scheingrund hinsichtlich des Subjekts (des Schlussatzes). Ein Beispiel davon ist, der Himmelslotus ist wohlriechend, weil er ein Lotus ist, wie der Lotus eines Sees. Hier ist der Himmelslotus ein Subjekt, welches eben nicht existirt.
 - b. Ein Beispiel des unerwiesenen Scheingrundes hinsichtlich des Prädikates ist, der Ton ist eine Eigenschaft, weil er sichtbar ist. Im Tone aber giebt es keine Sichtbarkeit, weil er hörbar ist.
 - c. Der unerwiesene Scheingrund hinsichtlich der Einschliessung ist ein solcher, der eine notwendige Bedingung hat (um wahr zu sein; wird sie weggelassen, so entsteht eben der Scheingrund). Eine notwendige Bedingung ist das, welches, während es das zu Beweisende einschliesst, das Beweisende (den Grund) nicht einschliesst. Der Begriff dessen, welches das zu Beweisende einschliesst, ist das Nicht Gegentheil zu sein eines absoluten Nicht-Seins, welches dieselbe Stätte mit dem zu Beweisenden besitzt. Der Begriff dessen, welches das Beweisende nicht einschliesst, ist das Gegentheil zu sein eines absoluten Nicht-Seins, welches Statt findet und dem, das den Grund (das zu Beweisende) besitzt. — Wenn gesagt wird, der Berg raucht, weil er Feuer hat, so ist die notwendige Bedingung dazu die Verbindung (des Feuers) mit dem Holze. Wo Feuer ist, da ist nicht (immer) die Verbindung mit nassem Holze; denn, was eine brennende Eisenkugel betrifft, so ist da kein nasses Holz vorhanden; hier ist also nicht der Begriff eines solchen, welches den Grund einschliesst. Auf diese Weise ist die Verbindung mit nassem Holze eine notwendige Bedingung, weil bei dem Stattfinden

des Einschliessenden des zu Beweisenden, der Grund nicht einschliesst. Der Begriff des Feuer-Habens ist hinsichtlich des Begriffes des Eingeschlossen-Seins (des Rauches) nicht erwiesen, weil eine nothwendige Bedingung dazu gehört.

5. Der widerlegte Schein-Grund ist der, wo das Nicht-Sein des zu Beweisenden schon durch einen anderen Grund festgestellt ist, z. B. in dem Schlusse, Feuer ist kalt, weil es eine Substanz ist, ist nicht-heiss zu beweisen, während das Nicht-Sein desselben, das Heisse, durch den Tastsinn wahrgenommen ist; deshalb ist jener Schluss schon widerlegt.

Gautama hat ebenfalls fünf Arten von Scheingründen (N. S. I. 9, 45—49) nämlich der fehlgehende (savayabhihāra), der widersprechende (viruddha), der nach beiden Seiten gleiche (prakaraṇa-sama), der mit Rücksicht auf die Schlussfolge gleiche (sādhya-sama) und der unzeitige (atitakāla).

Die beiden ersten stimmen dem Namen und der Erklärung nach mit denen der späteren Schule überein, die drei letzteren weichen im Namen ab, doch sind sie der Sache nach nicht verschieden von dem satpratipakṣha, asiddha und dem bāhita. Der auf beiden Seiten gleiche (prakaraṇa-sama) ist der, von welchem eine Ueberlegung ausgeht mit Rücksicht auf entgegen gesetzte Seiten, und entspricht demnach dem satpratipakṣha, d. h. ein Grund, welchem ein ebenso starker Gegen Grund gegenüber steht. Der mit Rücksicht auf die Schlussfolge gleiche ist nach Gautama der Scheingrund, der Grund, welcher die Folge nicht hat, weil er selbst zu beweisen ist. Es ist nun die Frage, ob er dem asiddha der späteren Schule gleich sei; denn die Erklärung ist nicht sehr deutlich, und ein Beispiel ist nicht gegeben; doch stimmt die Erklärung mit der dritten Art des asiddha, wo nämlich das Verhältniss der Durchdringung nicht erwiesen ist, und deshalb hier der Grund und die Folge, was das Unerwiesen-Sein betrifft, sich gleich sind: Der unzeitige (atitakāla) Scheingrund ist ein solcher, welcher angeführt wird, wenn die Zeit vorüber ist. Hier muss man natürlich ergänzen, wenn die Zeit, wo er sich anwenden liesse, vorüber ist, und dies erklärt sich am natürlichsten dadurch, wenn schon ein anderer Grund da ist, welcher den angeführten Grund aufhebt.

Die Theorie der Scheingründe ist bei Gautama und der späteren Schule dieselbe; auch dürfen wir annehmen, dass die fünf Scheingründe bei beiden der Sache nach übereinstimmen; doch finden wir bei Gautama noch nicht die Unterabtheilungen des fehlgehenden und unerwiesenen Scheingrundes, und es ist daher wahrscheinlich, dass diese eine Erweiterung der Ansicht durch die spätere Schule sind.

Kaṇhda kennt noch nicht den Namen „Scheingrund“ (hetvābhāsa) er nennt sie Nicht-Gründe (anapadeṣā), und er zählt deren drei auf, den aprasiddha (unerwiesenem), den asat (nicht-seienden) und den

sandigdha (zweifelhaften). Von keinem derselben giebt er eine eigentliche Erklärung, und nur die beiden letzten erläutert er durch Beispiele. Das Beispiel, welches für den nicht-seienden Grund angeführt wird, „dies ist ein Pferd, weil es Hörner hat“, stimmt offenbar mit dem widersprechenden (viruddha) Scheingrunde des Gautama und der späteren Schule überein, wo sich nämlich der Grund (das Hörner-Haben) und die Folge (der Begriff des Pferdes) widersprechen. Das Beispiel für den zweifelhaften Scheingrund ist, „weil dies gehört ist, deshalb ist es ein Rind“, passt zu dem savyabhichāra genannten Scheingrunde des Gautama, und dass beide identisch seien, wird noch dadurch bestätigt, dass Kanāda ihn bei seiner Erläuterung durch das Beispiel anāikāntika nennt, welchem Ausdruck Gautama als Erklärung des savyabhichāra gebraucht. Die Bedeutung des aprasiddha hat Kanāda nicht erläutert, wahrscheinlich weil er sie als bekannt voraussetzte; doch dürfen wir wohl kaum Bedenken tragen, ihn dem asiddha der späteren Schule, mit dem er auch im Namen übereinstimmt, gleich zu setzen. Was nun die Scheingründe selbst betrifft, so wird es aus obiger Darstellung klar sein, dass sie mit Ausnahme der beiden ersten Arten des fehlgehenden Scheingrundes, nämlich des zu allgemeinen und des identischen, nicht gegen die Richtigkeit des Schliessenden verstossen, sondern dass ihre Prämissen unwahr sind. Das Beispiel des zu allgemeinen Scheingrundes ist, der Berg hat Feuer, weil er erkennbar ist. Wo Feuer ist, da ist Erkennbarkeit. Der Berg ist erkennbar. Der Berg hat Feuer. Hier ist der Schluss falsch, weil erkennbar in beiden Prämissen das Prädikat bildet. Der identische z. B. Der Ton ist ewig, weil er die Eigenschaft des Tones hat, ist seiner Form nach falsch, weil er keinen Mittelbegriff hat. Die dritte Art des fehlgehenden Scheingrundes dagegen ist der Form nach wenigstens richtig. Das angegebene Beispiel, Alles ist vergänglich, weil es erkennbar ist, würde folgende Schlussform annehmen:

Was erkennbar ist, ist vergänglich;

Alles ist erkennbar;

Alles ist vergänglich.

Dieser Schluss ist der Form nach ganz richtig, obwohl sich Niemand besinnen würde, die Wahrheit des Obersatzes zu leugnen. Alle übrigen Klassen sind keine Scheingründe, d. h. solche, welche, während sie behaupten, den Schluss zu begründen, ihn doch nicht begründen. Von den als Beispiele angeführten unwahren Prämissen aber trägt keine einen Schein, welcher zur Annahme derselben verleiten könnte. Auch erkennt man bei Gautama und der späteren Schule keinen Grund für die Theilung in fünf Arten, während dem Kanāda ein solcher für seine Drei-Theilung vorgeschwebt zu haben scheint. Ein Grund ist entweder selbst oder durch seine Verbindung mit der Folge unwahr. Ist er selbst unwahr, so ist er etwas, das nicht existirt, und nicht existiren kann. Ist er in

seiner Verbindung unwahr, so findet dies Statt entweder, weil er zu allgemein ist, oder weil seine Verbindung mit der Folge nicht erwiesen ist ¹⁾.

In der Erklärung des 15ten Sūtra selbst weichen U. und V. von einander ab. Der Upaskāra sagt: Der nicht-erwiesene Scheingrund, d. h. der nicht eingeschlossene, der, worin die Einschliessung nicht erfasst ist, und der widersprechende, d. h. der, wo die Einschliessung sich widerspricht; hiermit werden (in dem Sūtra) der Scheingrund, worin das Eingeschlossensein unerwiesen ist, und der sich widersprechende Scheingrund zusammengefasst. Der nicht-seiende, d. h. der im Subjekte (paksha) nicht-seiende Scheingrund, ist der, wo das Prädikat nicht im Subjekte ist. Und dieser findet Statt theils durch die Abwesenheit des eigenthümlichen Charakters, theils durch das Nicht-Vorhandensein des Zweifels und der Absicht zu folgern in dem Beweisenden des zu Beweisenden. Zweifelhast ist der Scheingrund, welcher mit Rücksicht auf das Subjekt einen Zweifel über die Alternative hervorbringt, ob das zu Beweisende (die Folge) in jenem (dem Subjekte) vorhanden sei oder nicht. Dieser Zweifel nun findet Statt entweder, wo ein (zu) allgemeines Merkmal, oder wo ein nicht-allgemeines (identisches) Merkmal, oder wo der Grund durch ähnliche Beispiele mit Rücksicht auf das Nicht-Vorhandensein der Folge in dem Subjekte wahrgenommen wird. Der erste ist der fehlgehende Scheingrund, welcher zu allgemein ist, der zweite der identische, und der dritte der Nichtzulassende.

Dagegen die Vivṛiti: „Der nicht erwiesene“, der nicht durch die Einschliessung und durch das Prädikat des Subjektes festgestellte. Demnach (der Scheingrund), in welchem die Einschliessung oder das Prädikat des Subjektes nicht vorhanden ist, ist der nicht-erwiesene. Der „nicht-seiende“ in dem, was die Folge nicht hat u. s. w., der, welcher nicht Statt findet in dem, welches die Folge hat, d. h. der widersprechende. „Der Bezweifelte“, ob das Prädikat (der Mittelbegriff), welches den Charakter der Folge hat, in dem Subjekte ist, d. h. der Gegenstand des Wissens hinsichtlich des Prädikats des Subjekts, welcher einen Zweifel über die Folge hervorbringt, und der vollständige Sinn ist, der fehlgehende. Durch das „Und“ werden die in Gautama's Lehrsysteme angeführten, hier

¹⁾ Müller (Z. d. D. M. G. VII, 294) bemerkt: Uebersieht man nun diese fünf Arten der Scheingründe, wie sie sich bei Annambhāṣya und Gautama finden, so ist es schwer zu sagen, was sie für einen Zweck eigentlich gehabt haben können. Sie dienen weder zu praktischen Zwecken, noch scheinen sie irgend welche theoretische Bedeutung zu haben. Die einzige Art, wie man ihnen eine gewisse wissenschaftliche Berechtigung beizumessen könnte, wäre, indem man sie nicht sowohl als Fehler des Schliessens, sondern als eine negative Erklärung des richtigen Schliessens auffasste.“ Vortrefflich, was Gautama und Annambhāṣya betrifft. Bei Kaṇhada verhält es sich anders. Er will zeigen, dass sein Schluss auf das Dasein der Seele kein Fehlschluss ist, und zählt deshalb neben den berechtigten auch die unberechtigten Schlüsse auf.

16. Weil dieses gehört ist, deshalb ist es ein Pferd.
17. Und (der Schlus), weil dies gehört ist, deshalb ist es ein Rind, ist ein Beispiel des noch mehr als einer Sache gefundenen (Nicht-Grundes).
18. Das, was durch die Verbindung der Seele mit den Sinnengegenständen hervorgebracht wird, ist etwas Anderes.

aber nicht angeführten beiden Scheingründe, nämlich der, dessen Gegentheil gleich berechtigt ist, und der widerlegte, zusammengefasst. Es giebt deshalb fünf Scheingründe.

Dass ich in der Erklärung dieses Sūtra weder mit dem U. noch mit der Vivṛiti übereinstimme, habe ich schon ausgeführt.

16. Der Upaskāra hält dies für ein Beispiel von drei Scheingründen zugleich, das nicht erwiesene, was das Eingeschlossenensein betrifft, des widersprechenden, und des hinsichtlich des Prädikates nicht erwiesenen, die Vivṛiti sogar für ein Beispiel von allen fünf Scheingründen. Sie bemerkt: Wo der Haase und ähnliche (angehörte Thiere) das Subjekt, der Begriff des Pferdes die Folge, und das Gehörtsein der Grund ist, da sind alle fünf Scheingründe zusammen. — Nach meiner Ansicht ist dieser Schluss ein Beispiel des widersprechenden Scheingrundes, wie schon vorher aneinander-gesetzt.

17. Da, wo das Subjekt ein Räffel ist, und man aus seinem Gehörtsein schliesst, dass er ein Rind sei, findet die Art des vielseitigen Scheingrundes Statt, welcher zu allgemein heisst. U.

Aus diesem Beispiele folgt, dass der „zweifelhafte“ Scheingrund der vielseitige, oder fehlgehende ist, und zwar diejenige Form desselben, welche unter dem Namen des zu allgemeinen von Gautama und der späteren Schule angeführt wird, und nach meiner Ansicht die einzige ist, welche Kapāda gekannt hat.

18. Das Resultat der Untersuchung über die Scheingründe wird nun angegeben. Von der Verbindung der Seele mit den Sinnengegenständen wird das Wissen hervorgebracht, und dies, der Beweisgrund für die Seele, ist etwas Anderes als das Uerwiesene, das Widersprechende und das Vielseitige, d. h. kein Scheingrund. Dennoch das Wissen ist auf zweifache Weise der Beweisgrund für die Seele; es hat nämlich entweder ein Substrat, weil es eine Wirkung ist, gleich der Farbe u. s. w., oder weil es den Charakter der Wiedererkennung an sich trägt, in der Form z. B. derselbe Ich, welcher sah, derselbe Ich betaste. Im ersten Falle ist die Wirkung in der Form des Wissens nicht unerwiesen, von der Bezeichnung, „welches hervorgebracht wird“ (P); es ist nicht widersprechend, weil in diesem allgemein Aufgefassten kein Widerspruch Statt findet, und eben so wenig ist es vielseitig, aus demselben Grunde. Dennoch das Wissen ist vermittelst des Begriffes der Eigenchaft, nämlich des Begriffes der Wirkung, welchen es an sich

19. Thätigkeit und Enthaltung von Thätigkeit, welche in der eigenen Seele wahrgenommen werden, sind der Beweisgrund für eine andere.

trägt, auf allgemein aufgefasste Weise der Beweisgrund für die Seele. Im zweiten Falle bezieht sich das Wiedererkennen, welches verschiedene Agenten ausschlieset, nur auf einen Agenten. U.

Dieses Sūtra giebt entweder noch einen anderen Beweisgrund für die Seele an, oder es sagt aus, dass der Grund, welcher die Seele beweist, kein Scheingrund ist. Die Verbindung des Sinnesgegenstandes (indriyārtha), welcher den Charakter der Seele hat, d. h. des inneren Sinnes, d. h. die Verbindung der Seele mit dem inneren Sinn. Das Wissen, welches von dieser Verbindung hervorgebracht wird, z. B. ich bin glücklich, ein solches ist etwas Anderes, d. h. ein vom Schlusse verschiedenes Wissen, welches, wie ergänzt werden muss, die Seele beweist. Diese gewundene (indirekte) Aussage soll aussagen, dass das Wissen, welches durch die Verbindung der Seele mit dem innern Sinne hervorgebracht wird, der Wahrnehmung angehört, nach der Erklärung der Wahrnehmung, dass sie ein durch Verbindung eines Sinnes mit einem Gegenstande hervorgebrachtes Wissen ist. Obwohl eine solche Wahrnehmung nicht eine von dem Körper u. s. w. verschiedene Seele beweist, so blindert doch Nichts, dass es die Seele allein beweist. Die andere Erklärung dieses Sūtra ist: Das Wissen, welches hervorgebracht wird, ist ein Anderes, d. h. das Wissen, wovon auf die Seele geschlossen wird, ist vom Scheingrunde verschieden. Deshalb der Grund, welcher auf unserer Seite als ein Beweis für die Seele angeführt wird, nämlich dass das Wissen eine Substanz zum Substrat haben muss, weil es unter den Begriff der Eigenschaft fällt, ist kein Scheingrund; dagegen ist der Grund, welcher von Eurer Seite aufgestellt wird, nämlich dass das Wissen den Körper zum Substrat haben muss, weil es eine Wirkung desselben ist, ein Scheingrund. V.

Die letzte Erklärung ist allein richtig; denn sie steht im genauesten Zusammenhange mit der vorangegangenen Untersuchung, und vom inneren Sinn, der noch nicht erörtert ist, kann hier kein Beweis geführt werden.

19. Nachdem der Schluss auf die eigene Seele gemacht ist, wird jetzt der Schluss auf eine andere Seele angeführt.

Thätigkeit und Enthaltung von Thätigkeit, welche von Verlangen und Absporn hervorgebracht werden, sind besondere Arten des Willens. Von diesen werden körperliche Wirkungen unter der Form von Muskelbewegungen, deren Zweck auf Erlangung des Angenehmen und auf Entfernung des Unangenehmen geht, hervorgebracht. Demnach nach der Wahrnehmung von Muskelbewegung in einem fremden Körper schliesst man folgendermassen: Diese Mus-

Zweiter Abschnitt.

1. Die Anwesenheit und Abwesenheit des Wissens bei der Verbindung der Seele mit den Sinnengegenständen sind der Beweis des innern Sinnes.
2. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz desselben (des innern Sinnes) sind mit der Luft erklärt.

kelbewegung ist durch den Willen hervorgebracht, weil es eine Muskelbewegung ist, gleich wie meine Muskelbewegung. Und ferner dieser Wille ist durch die Seele hervorgebracht, oder wohnt der Seele ein, weil es ein Willen ist, gleich wie mein eigener Wille.

1. Der Gegenstand des vorigen Abschnittes ist die Untersuchung des Grundes und des Schelgrundes. Um die Untersuchung der Seele zu Ende zu bringen, wird jetzt mit Unterbrechung der aufgezählten Ordnung (wo der innere Sinn seine Stelle nach der Seele hat) der innere Sinn untersucht. Später wird gesagt werden, dass der innere Sinn ein Beweisgrund für die Seele ist. Wenn der innere Sinn unter den Begriff eines Werkzeuges für das Wissen und der räumlichen Grösse untersucht werden wird, so wird bewiesen werden, dass das die Seele ist, auf dessen Veranlassung der innere Sinn von einem andern Sinne aus (?) sich mit einem Sinne verbindet, welcher seinen ihm angehörigen Gegenstand auffasst, und aus dieser Grunde wird jene Ordnung unterbrochen. Der Sinn ist nun, das ist der innere Sinn, bei dessen Berührung mit einem (äusseren) Sinne, vorausgesetzt dass eine Berührung zwischen Seele, Sinn und Gegenstand Statt findet, ein Wissen anwesend ist, entsteht, und bei dessen Nicht-Berührung ein Wissen nicht anwesend ist, nicht entsteht U.

Um die Untersuchung der Seele zu vollenden, wird der innere Sinn bestimmt. Die Berührung, nämlich zwischen der Seele, dem Sinne und dem Gegenstande. Hier denn ist die Berührung in der Form der Verbindung des inneren Sinnes mit (in) der Seele und einem (äussern) Sinne, und die Berührung des Auges u. s. w. mit dem Gegenstande, der Farbe u. s. w. zu verstehen. Demnach, wenn eine Verbindung des inneren Sinnes mit dem Auge Statt findet, so entsteht, wenn gleich ein Gegenstand der Wahrnehmung des Geschmacks vorhanden ist, eben eine Wahrnehmung des Auges, und nicht eine Wahrnehmung des Geschmacks u. s. w. Nach diesem Gesetze muss man nothwendig zugestehen, dass der innere Sinn ein Atom ist. Demnach wegen der atomistischen Natur des innern Sinnes findet keine Verbindung desselben mit zwei Sinnen zugleich Statt, sondern er bringt eine Wahrnehmung des Sinnes hervor, mit dem er in Verbindung steht, und keine andere.

V. II. 1, 11—14.

2. So wie das Wind-Atom, auf welches von den zusammengesetzten Substanzen geschlossen wurde, eine Substanz ist, weil

3. Der innere Sinn ist wegen der Nicht-Gleichzeitigkeit des Willens und wegen der Nicht-Gleichzeitigkeit des Wissens eins (in jedem Körper).

es Eigenschaften und Bewegungen hat, so ist der innere Sinn, auf den wegen der Nicht-Gleichzeitigkeit (von verschiedenen Gegenständen) des Wissens geschlossen wird, eine Substanz, weil es Eigenschaften hat; denn ohne seine Verbindung mit einem Sinne würde kein Wissen hervorgebracht werden, wodurch er (?) keine Eigenschaften hätte. Noch mehr, das, welches Wohl u. s. w. offenbar macht, ist ein Sinneswerkzeug, weil es offenbar macht, gleich dem, welches Farbe u. s. w. offenbar macht, so dass der innere Sinn als ein Sinn bewiesen ist, und der Begriff eines Sinneswerkzeugs ist der Begriff eines Substrats für die Verbindung zwischen der Ursache des Wissens und dem innern Sinne, welches ohne Schwierigkeit die Substantialität des innern Sinnes beweist. Seine dauernde Existenz aber folgt aus seiner Unabhängigkeit von einem Substrate, und die Unabhängigkeit von einem Substrate, weil es keinen Beweis giebt, um Theile desselben anzunehmen. U.

So wie der Begriff der Substanz des Wind-Atoms aus der Eigenschaft, welche darin besteht, die Anfangs-Verbindungen u. s. w. zu bilden, folgt, und seine dauernde Existenz aus dem Mangel eines Beweises für die Annahme von Theilen desselben, so folgt auch die Substantialität und die dauernde Existenz des innern Sinnes aus seiner Eigenschaft (das Substrat zu sein der Verbindung u. s. w., wodurch das Wissen hervorgebracht wird), so wie auch aus dem Mangel eines Beweises für seine Entstehung und seine Zerstörung. V.

3. Es wird festgestellt, dass in jedem Körper der innere Sinn eins ist. Mit dem bestimmten Gliede, womit zu irgend einer Zeit eine Verbindung des innern Sinns Statt findet, entsteht zu derselben Zeit ein Willensakt, nicht mit einem andern bestimmten. So darf man denn nicht behaupten, dass bei der Annahme einer Vielheit des innern Sinns, wegen der gleichzeitigen Verbindung eines jeden innern Sinns selbst mit zwei Gliedern des Körpers zwei Willensakte Statt finden; ebenso wenig, dass mit den bestimmten Fingern und Zehen gleichzeitig zwanzig Willensakte entstünden (oder wie wären sonst gleichzeitig die Bewegungen derselben möglich?); man darf dies nicht behaupten; denn, gleich wie bei der (gleichzeitigen) Trennung der hundert Blätter des Lotus, ist der Glaube an die Gleichzeitigkeit ein Irrthum, indem jene (körperlichen Bewegungen) wegen der schnellen Fortbewegung des innern Sinns in stets verschiedenen Augenblicken entstehen. Ebenso würde bei der Vielheit des innern Sinns eine gleichzeitige Verbindung eines jeden innern Sinns mit den Organen des Geruchs, Geschmacks u. s. w. Statt finden, und deshalb Geruch, Geschmack u. s. w. gleichzeitig ent-

stehen (dies ist aber nicht der Fall); deshalb ist das der Sinn, dass es in jedem Körper einen innern Sinn giebt, und nicht viele. — Die Meinung nun, dass dem innern Sinn nothwendig Vielheit zukomme, weil in jeder der Hälften der zertheilten Skorpione u. s. w. wahrgenommen werde, ist nicht richtig, weil dies dadurch Statt findet, dass zu der Zeit der innere Sinn auf unsichtbare Weise hineintritt; sonst würde es durch den Beweis der Nicht-Gleichzeitigkeit der Willensakte und der Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse unmöglich sein, eine Vielheit des innern Sinnes zuzugestehen. Was Andere weiter behaupten, — dass die Gleichzeitigkeit und Nicht-Gleichzeitigkeit der Willensakte und Erkenntnisse durch das Zusammenziehen und Ausdehnen des innern Sinnes, gleich wie bei der Schildkröte und dem Bläsel des Elephanten, erfolge, dass in der That aber nur ein innerer Sinn in einem Körper sei, ist ebenfalls nicht nach unserem Sinne, indem die Annahme von unendlich vielen Theilen, deren Entstehungen, Zerstörungen und unendlich vielen Atomen ausserordentlich complicirt ist, V.

Die Kommentatoren haben hier den Beweis, dass der innere Sinn ein Atom ist, anticipirt. Kaṇāda selbst, nach der Ordnung seines Systems, führt diesen Beweis erst später, nachdem er die Begriffe des Unendlich-Kleinen und Unendlich-Grossen festgestellt, VII. 1, 23. „Weil dies (die Allgegenwart und unendliche Grösse) nicht vorhanden ist, ist der innere Sinn ein Atom.“ Der Beweis ist also negativ, indem er von dem Nicht-Vorhandensein der Allgegenwart und unendlichen Grösse schliesst, dass der innere Sinn ein Atom ist. Schliesslich jedoch kommt dieser Beweis auf die Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse und Willensakte zurück; denn wenn man fragt, warum er keine solche Grösse hat, so wird man eben sagen müssen, weil er ein Atom ist, und dies deshalb, weil er zu einer Zeit nur einer Auffassung fähig ist. Die hauptsächlichsten Sūtra des Gaṇṭama, welche sich auf den innern Sinn beziehen, sind:

- I. 3, 16. Dass Erkenntnisse (in einer Seele) nicht zu gleicher Zeit entstehen, ist der Beweisgrund für den innern Sinn ¹⁾.
- III. 10, 77. Die Nicht-Gleichzeitigkeit der Auffassungen ist das Resultat der Aufeinander-Folge der Zustände (des innern Sinns).
78. Und die Wahrnehmung findet nicht Statt, wenn er (der innere Sinn) zu einem andern Gegenstande (Sinn nach dem Kommentare) sich wendet.
- III. 15, 128. Der innere Sinn ist eins, weil Erkenntnisse nicht gleichzeitig sind.

1) Der Kommentator erklärt hiesigen Beweis durch lakṣaṇa; dies scheint mir durchaus falsch, indem an keinem andern Orte der Beweis für das Dasein des innern Sinnes gegeben ist.

4. Der aufsteigende und der niederstehende Lebenswind, das Zuschliessen und Aufschliessen der Augen, das Leben, die Bewegungen des innern Sinns, die Veränderungen (in einem Sinne) durch etwas von dem Sinne Verschiedenes, Lust und Unlust, Verlangen und Abscheu und Wille sind Beweisgründe für die Seele.

129. Dies ist nicht der Fall (könnte der Gegner sagen), indem an gleicher Zeit verschiedene Wirkungen wahrgenommen werden.

130. Die (vermeintliche) Wahrnehmung geschieht in Folge der schnellen Fortbewegung (des innern Sinns) so wie das Sehen des Kreises bei einem (geschwungenen) Feuerbrand.

131. (Der innere Sinn) ist ein Atom aus dem zuvor angeführten Gründe (der Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse).

Offenbar sind die Beweise für das Dasein, die Einheit und die atomistische Natur des innern Sinns bei Kapāla und Gautama dieselben. Es ist die Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse und der Willensakte, welche allen diesen Beweisen zum Grunde liegt; denn obwohl Gautama nur die Erkenntnisse auführt, so ist doch aus seiner ganzen Theorie klar, dass er die Willensakte ebenfalls im Sinne hatte. Auch die Ausdrücke, worin die Beweise geführt werden, ist bei beiden auffallend gleich¹⁾. Es verdient noch bemerkt zu werden, dass weder Kapāla noch Gautama den innern Sinn ausdrücklich als ein Organ bezeichnet, während man doch nicht zweifeln kann, dass beide ihn als solchen gedacht haben.

4. Die Vivṛiti faast die Erklärung der Upaskāra, mit der sie im Wesentlichen übereinstimmt, so zusammen: Es giebt auch noch andere Beweise der Seele als die vorhin angeführten. Auch die Lebenswinde u. s. w. sind solche Beweise. Demnach durch den Schluss — das Aufsteigen des nach obengehenden Lebenswindes, einer besondern Art des seiner Natur nach sich in einer krummen Linie bewegenden Windes, oder das Niedersteigen des nach unten gehenden Lebenswindes, sind die Folgen eines Willensaktes wegen der Nach-oben- oder Nach-unten-Gehens, gleichwie das Nach-oben- oder Nach-unten-Gehen eines Erdkörpers — wird die Seele bewiesen. Und der theilweise (?) Einwurf, dass auch in tiefem Schlafe ohne einen Willensakt dergleichen Bewegungen Statt finden, ist unstatthaft, weil dann der Willensakt Statt findet, welcher Lebensursprung genannt wird. Ebenso lässt das Zuschliessen der Augen, die Bewegung nämlich, welche die Verblindung der Augenlider hervorbringt, oder das Aufschliessen derselben, die Bewegung, welche eine Trennung der Augenlider verursacht, auf den Willensakt eines Bewusstseins als die Ursache schliessen, nach dem Bel-

1) Vergl. Rādhā 8. III, 2, 1. mit Gaut. 8. 1. 3, 16. und K. 8. III, 2, 3. mit G. 8. III, 15, 22.

5. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz derselben sind mit dem Wido erklärt.
6. Da bei dem Zusammentreffen des Auges mit dem Gegenstande, welches sich ausspricht in „Dies ist Yajnadatta“, keine Wahrnehmung Statt findet, so ist ein sichtbarer Grund nicht vorhanden.

splele des Tanzens einer hölzernen Puppe. Ebenso das Leben, und der Sinn ist, das Zunehmen des Körpers, sein Wiederherstellen eines Verletzten u. s. w. ist die Wirkung des Lebens, und dies lässt ebenfalls auf einen Regierer schließen. So wie der Regierer des Hauses das kleine Haus vergrößert und das beschädigte wiederherstellt, so bringt irgend ein mit Bewusstsein begabter Regierer das Zunehmen durch Nahrung u. s. w. hervor und stellt das Verletzte, Hand, Füsse u. s. w. durch Heilmittel wieder her. Eben so hängt die Bewegung des inneren Sinns, der als Atom festgestellt ist, nach irgend einem (außern) Sinn, welcher als Mittel dient, um den begehrten Gegenstand (Jnāna) zu erreichen, von dem Begehren eines mit Bewusstsein begabten Wesens ab. Diese Bewegung ist wieder ein Beweis der Seele. So wie der Knabe, welcher in einer Ecke des Hauses steht, einen Ball u. s. w. durch das Haus nach allen Seiten fortsehleudert, so sendet auch die Seele den inneren Sinn nach irgend einem im Körper befindlichen Sinne. Um den Einwand zu beseitigen, dass man den Sinnen ebenfalls Bewusstsein und Herrschaft über den Körper zugestehen müsse, wird im Sūtra die Unabhängigkeit der Seele von den Sinnen bewiesen „die Veräusserungen (im innern Sinne) durch etwas von dem Sinn Verschiedenes“. Wenn eine süßlich schmeckende Frucht, wie z. B. die Galehpa arborea, gesehen wird, so erinnert man sich an ihren Geschmack; dadurch entsteht eine Veränderung im Geschmackssinne in der Form des Zusammenlaufens von Wasser zwischen den Zähnen, und dies beweist (das Dasein) einer von den Sinnen unabhängigen Seele. Eben so sind Lust, Unlust u. s. w. Beweisgründe für die Seele.

6. Die drei folgenden Sūtra enthalten die Einwendungen der Gegner.

Wenn beim Zusammentreffen, welches sich ausspricht in „Dies ist Yajnadatta“, keine Wahrnehmung Statt findet, so giebt es keinen sichtbaren Grund, d. h. keinen solchen, der mit seiner Einschließung erfasst würde. So wie mit dem wahrgenommenen Feuer der begleitende erfassete Rauch der sichtbare Grund mit Bezug auf das Feuer ist, so ist der Grund, welcher die Seele beweisen soll, nicht sichtbar U.

Wenngleich ein Zusammentreffen des Auges u. s. w. mit dem Körper des Yajnadatta Statt findet, so ist doch, wegen des Nicht-Vorhandenseins (der Verbindung) seines Regierers, der Seele mit

7. Und von einem allgemein Aufgefassten aus findet kein Unterschied Statt.
8. Deshalb ist (die Seele nur) durch das Zeugniß der Ueberlieferung bewiesen.
9. Wegen der Ausschliessung des Wortes: „Ich“ ist (die Seele) nicht (nur) durch das Zeugniß der Ueberlieferung bewiesen.

der Wahrnehmung des Auges u. s. w. ein sichtbarer Grund, d. h. ein solcher, der mit dem Eingeschlossensein ein Gegenstand der Wahrnehmung geworden, nicht vorhanden. Wie ist deshalb ein Schluss auf die Seele möglich? Wenn eine Verblindung (des Auges) mit dem Feuer u. s. w. Statt gefunden, so ist, nach der Wahrnehmung, ein Schluss auf das Feuer u. s. w., vermittelt der Wahrnehmung seiner Einschliessung unverfänglich. (Hier aber findet eine solche Wahrnehmung der Einschliessung nicht Statt.) V.

7. Es giebt allerdings einen allgemein aufgefassten Grund; doch wird von ihm aus nicht vermittelt des Begriffes der Seele oder vermittelt des Begriffes einer von den acht Substanzen verschiedenen Substanz auf die Seele geschlossen, sondern man schliesst dadurch auf irgend ein Substrat des Verlangens u. s. w. Dies ist aber kein Mittel, um das Denken der Seele herbeizuführen. Deshalb wird gesagt: „es findet kein Unterschied Statt“. U.

„Von einem allgemein Aufgefassten aus“, d. h. von einer Auffassung des Eingeschlossenseins, welches bestimmt ist durch ein allgemeines Prädikat, „findet kein Unterschied Statt“, findet kein Schluss Statt vermittelt eines besondern Prädikates, nach dem Gesetze, dass die Auffassung des bestimmten Einschliessenden auch in dem Bestimmten des Schlusses vorhanden sein müsse. V.

8. Die Seele ist nur durch Ueberlieferung, nicht durch Schluss bewiesen, weil beide Gründe, der sichtbare und der allgemein aufgefasste, vorhanden sind. Demnach mag wohl durch das Hören aller Upaschna eine Offenbarung der Wahrheit hervorgebracht werden, nicht aber durch eine Methode des Denkens; deshalb ist dies Lehrsystem, welches das Denken als nothwendig voraussetzt, kein Lehrsystem. U.

9. In den folgenden drei Sūtra folgt die Antwort auf die Einwendung des Gegners.

Die Seele ist nicht lediglich durch das Zeugniß der Ueberlieferung bewiesen, sondern durch diesen Schluss — das Wort „Ich“, oder das Wort „Seele“ hat ein Bezeichnetes, weil es ein Wort ist, gleich wie das Wort „Topf“ u. s. w., — ist die Seele bewiesen. Aber vielleicht ist die Erde u. s. w. das Bezeichnete? Deshalb wird gesagt, „wegen der Ausschliessung“, und der Sinn ist, weil das Wort „Ich“ von der Erde u. s. w. ausgeschlossen, abge sondert ist; denn es giebt keinen Gebrauch, oder keine Ueberzeugung, dass „Ich“ die Erde, das Wasser, das Licht, die Luft, der

10. Wenn ein solches Wissen, wie Ich Devadatta, Ich Yajnadatta, eine Wahrnehmung ist, (wozu dann ein Beweis)?
11. Wenn die wahrgenommene Seele (auch) durch Schluss gefolgert wird, so entsteht in Folge der Festigkeit eben eine Ueberzeugung, wie bei der Wahrnehmung.

Aether, die Zeit, der Raum, oder der innere Sinn wäre. Findet dies (ein solcher Gebrauch, oder eine solche Vorstellung) nun nicht Statt mit Rücksicht auf den Körper? Nein, weil es auch mit Rücksicht auf den fremden Körper gilt. Nun denn, mit Rücksicht auf den eigenen Körper? Nein, weil ein von der eigenen Seele Verschiedenes durch die Beziehung: „Mein Körper“ u. s. w. nicht ausgesprochen ist. Auch folgt dies von der Ueberzeugung. Wohl denn (sagt der Gegner), so ist dies von einem allgemein Aufgefassten aus gefolgert, und dies ist schon, als nicht durch ein Besonderes bestimmt, verworfen. — Nein in dem Worte „Ich“ ist der Begriff des Ich, der Seele eben das Gemeinsame; deshalb, in Kraft des Prädikates des Subjekts, ist der Begriff des Ich als Grund des Eintretens bestimmt, und dies ist eben ein von jedem anderen verschiedenes Allgemeines, wodurch das Besondere bewiesen ist. Eben so ist von einem allgemein Aufgefassten aus, mit Hilfe des Verbotes, das Besondere bewiesen. Die Behauptung nun, durch das Hören erfolgt die Offenbarung; wozu denn jener (Beweis)? Ist nicht recht; denn ohne Ueberlegung giebt es keine Läuterung des Zweifelhaften zur festen Ueberzeugung; ohne sie giebt es aber keine Aufmerksamkeit, und ohne Aufmerksamkeit wird die Wahrheit nicht offenbar, welche im Staute ist, das umhüllende, unwahre Wissen zu zerstören. . . . Wie aber, möchte man sagen, wenn doch die Seele unsichtbar ist, kann die Wahrnehmung eines Zeichens (saaketa) Statt finden? Die Antwort darauf ist, die Seele ist nicht wahrnehmbar, sie wird aber aufgefasst durch die Nähe (pratyāsattyā) ihrer Verbindung mit dem innern Sinne. Wie könnte es sonst solche Ueberzeugungen geben, wie: ich bin glücklich, ich weis, ich verlange, ich strebe; denn nicht ist sie etwas Unwesenhaftes, oder nach ihrem Wesen Zweifelhafte, indem ihr, wie der Ueberzeugung des Blauen u. s. w., ebenfalls ein bestimmtes Wesen zukommt. Auch ist sie nicht ein durch Schluss Gewonnenes, indem sie auch ohne das Wissen eines Grundes entsteht. Noch ist sie ein durch Mittheilung entstandenes Wissen, indem sie nicht dessen Untersuchung folgt. — Wird (zuletzt) behauptet, sie sei ein Schein der Wahrnehmung, so ist die Antwort, es müste auch einen Gegenstand geben, welcher nicht ein Schein sei; denn das, was nicht erwiesen ist, wird nicht auf andere übertragen, wie dies später angeführt werden wird. U.

10. Denn wozu ist es nöthig, auf einen Elephanten, den ich sehe, durch sein Geschrei zu schliessen? U.

11. Wenn die wahrgenommene, d. h. durch den innern Sinn aufgefasste Seele, durch Schluss gefolgert wird, so entsteht, wie bei

12. Die Vorstellung wie: Devadatta bewegt sich, Vajradatta bewegt sich, wird auf den Körper durch bildliche Uebertragung bezogen.

der Wahrnehmung, eben eine Ueberzeugung, d. h. eben eine Grund-Ueberzeugung. Woher eine solche? In Folge der Festigkeit, in Folge ihrer Kraft, jeden Zweifel über das Nicht-Bewiesensein zu entfernen. Grundüberzeugung ist das, welches in seiner Beweiskraft erfasst ist. Wie sogar bei der Wahrnehmung von fernem Wasser in einem Teiche u. s. w., wegen (der Möglichkeit) einer Luftspiegelung u. s. w. (zuerst) Zweifel über die Wahrheit einer solchen Wahrnehmung entsteht, und sodann, nachdem durch den Beweisgrund von Reihern u. s. w. Wasser gefolgert, wegen der durch diese Uebereinstimmung erfassten Beweiskraft verschwindet, so wird auch, obwohl die Seele wahrgenommen, wegen entgegengesetzter Möglichkeit ein Zweifel mit Hinsicht auf dieses Wissen (auf diese Wahrnehmung) sich erheben, sodann aber, nachdem die Seele durch Schluss erfasst ist, wegen der durch diese Uebereinstimmung erfassten Beweiskraft, eine Festigkeit entstehen, welche den Zweifel über die Wahrheit zu entfernen im Stande ist, und so ist die Festigkeit einer solchen Erfassung leicht zu verstehen. V.

12. Es giebt nämlich solche Vorstellungen, wie: ich bin gelblich, ich bin dick; es giebt aber auch solche unterscheidende Vorstellungen, wie: mein Körper. Hier nun in einem solchen Ausdruck wie: Devadatta bewegt sich, ist die Auffassung eines gemeinsamen Substrates für das Gehen so wie der Redegebranch (welcher davon gemacht wird) bildlich, weil der Vorstellung „immer“ Wahrheit zukommt. Obwohl der Begriff des Devadatta eine Gattung ist, welche den Körper zum Substrate hat, und deshalb ein solcher Ausdruck, wie: Devadatta bewegt sich, eine ursprüngliche (mukhya) Anwendung und eine wahre Vorstellung ist, so ist doch der Ausdruck „Devadatta“ in den Fällen, wo er sich auf den Körper bezieht, (mit Rücksicht auf den Körper) bildlich zu verstehen. U.

Wenn nun eine Wahrnehmung, wie „Ich Devadatta“, ein Gegenstand der Seele ist, wie kann denn eine solche Vorstellung wie „Devadatta bewegt sich“ Statt finden, indem es ja für die Seele keine Bewegung giebt? Darauf antwortet das Sātra: „Devadatta bewegt sich.“ Diese durch die Sprache hervorgebrachte Vorstellung entsteht durch die Auffassung einer Ellipse des Wortes Devadatta u. s. w. mit Rücksicht auf den Körper. Wegen der Ursprünglichkeit (mukhatā) solcher Vorstellungen, wie: Devadatta weiss, begehrt, handelt, hasst u. s. w. hat das Wort „Devadatta“ u. s. w. nothwendig das Vermögen, sich auf ein vom Körper verschiedenes Seelie zu beziehen; deshalb, weil eine vielfache Anwendung Statt findet, wird die Komplizirtheit (der Annahme) nicht beachtet, und es gebührt einem solchen Ausdrucke, wie: er bewegt sich, nachdem er auf den Willen bezogen ist, der Vorrang. V.

13. Die bildliche Uebertragung wird aber bezweifelt.

14. (Die Vorstellung) „Ich“ ist eine Wahrnehmung von einem (von dem Körper) Verschiedenen, weil sie in der eigenen Seele Statt findet, in dem Andern nicht Statt findet.

13. Das „über“ zeigt die Ansicht des Gegners an. Die Vorstellung und der Redegebrauch „Ich“ werden sowohl bei der Seele als beim Körper wahrgenommen. Deshalb der Zweifel, wo die ursprüngliche (Vorstellung), wo die figürliche. U.

14. Eine Vorstellung, worin die Wahrnehmung eines Verschiedenen, dessen Wesen die Seele ist, Statt findet, ist die Wahrnehmung eines Verschiedenen. Da die Vorstellung „Ich“ in der eigenen Seele Statt findet, „in dem Andern“, d. h. in einer anderen Seele, „nicht Statt findet“, so muss sie mit Rücksicht auf das Verschiedene, d. h. mit Rücksicht auf die eigene Seele, als die ursprüngliche angenommen werden. Wäre sie, im Gegenheil, die ursprüngliche hinsichtlich des Körpers, so müsste sie durch einen äusseren Sinn hervorgebracht sein; doch der Körper ist nicht eine Wahrnehmung des innern Sinnes, und die Vorstellung „Dieses Ich“ gehört dem innern Sinne an, weil sie ohne die Thätigkeit eines äusseren Sinnes entstanden ist. Solche (Vorstellungen) wie: Mir ist wohl, mir ist wehe, ich weiss, will, wünsche, entstehen daher, dass die mit der ihr zukommenden, besonderen Eigenschaften begabte Seele durch den innern Sinn Gegenstand geworden. Der Sinn ist: Diese (Vorstellung) ist nicht durch Schluss zefolgert, weil sie ohne Ueberlegung des Grundes entstanden ist. Auch ist sie nicht durch Sprache mitgetheilt, weil sie ohne Wortvergleichung entstanden. Deshalb gehört sie dem innern Sinne an, und zwar dem innern Sinne, unabhängig von aussen, weil keine Thätigkeit im Körper u. s. w. Statt findet. U.

Die Vorstellung „Ich“ u. s. w. Der Gebrauch, welcher sich zeigt in solchen Ausdrücken: Ich Yajñadatta bin glücklich. Ist die Wahrnehmung eines verschiedenen Gegenstandes, das Wissen eines von dem Körper u. s. w. geordneten Gegenstandes, weil es ein Wortverhältniss eines vom Körper u. s. w. gesonderten Gegenstandes hervorbringt. Demnach ist eine solche Anwendung, welche sich auf etwas von dem Körper u. s. w. Gesondertes, d. h. auf die Seele bezieht, die ursprüngliche, die aber, welche sich auf den Körper bezieht, die figürliche. Weshalb? Die Antwort ist, weil sie in der eigenen Seele Statt findet, in dem Andern, d. h. im Körper, nicht Statt findet. V.

Der Upaskāra erklärt paratra durch: „in einer fremden Seele“, die Vivṛiti dagegen „in einem fremden Körper.“ Die letzte Erklärung ist allein richtig; denn hier ist von einer Vergleichung zwischen Seele und Körper, nicht aber zwischen der eigenen und einer fremden Seele die Rede.

15. Das Ich-Vorstellen (ahankāra) ist eine Wahrnehmung des Körpers. (Die Behauptung deshalb, dass solche Ausdrücke, wie: „Devadatta bewegt sich“, bildliche Uebertragungen seien, ist die Folge einer Selbsterhebung.)
16. Aber die bildliche Uebertragung wird bezweifelt.
17. Aber nicht wird in Folge der Verschiedenheit der Körper (auch) das Wissen des Yajnadatta oder des Vishnūmitra zum Gegenstande.

15. Zweifel des Gegners. Das Ich-Vorstellen, d. h. der Gebrauch „Ich“ ist eine körperliche Wahrnehmung, eine Wahrnehmung des Körpers, weil sie durch den Körper hervorgebracht wird. Demnach, weil „Ich Yajnadatta“ aufgefasst wird durch ein gemeinsames Substrat, so ist das Wort „Yajnadatta“ u. s. w. auch ein durch den Körper Hervorgebrachtes. Die Behauptung deshalb, dass solche Ausdrücke wie: Devadatta bewegt sich, bildliche Uebertragungen seien, ist die Folge einer Selbsterhebung; doch ist sie nicht der Wahrheit gemäss. Und der unzweifelhafte Sinn ist: Weil die so häufigen Redensarten (prayoga) wie: ich bin dick, ich bin gelblich, auf den Körper gehen, so beziehen sich nothwendig das Wort: Ich und das Wort Yajnadatta, welches mit jenem ein gemeinsames Substrat hat, auf den Körper V.

16. Das „Aber“ bezeichnet den richtigen Kehrsatz. Was (vom Gegner) behauptet wurde, dass jene bildliche Uebertragung nur in Folge einer Selbsterhebung Statt findet, und dass in der That die Vorstellung „Ich“ sich eben auf den Körper beziehe, wird ebenfalls bezweifelt. Demnach, da jene Vorstellung auf beiden Seiten ein falscher Zeuge ist, so müssen wir das Besondere festzustellen suchen; so stellt sich die Vorstellung „Ich“ dar, auch wenn das Auge geschlossen ist, und deshalb muss sie gedacht werden in einem Dinge, welches nicht ein Gegenstand eines Aussen Sinnes ist. Fände sie im Körper Statt, so wäre sie auch vorhanden in einem fremden Körper, und nicht vorhanden unabhängig vom Auge. U.

Dies sind offenbar die Ansichten der späteren Schule, welche der Upaskāra dem Kapāda unterlegt. Treffender ist die Erklärung der Vivriti: „Die bildliche Uebertragung wird bezweifelt“, nämlich ob dieselbe bei der Bewegung des Yajnadatta, oder beim Glücke desselben Statt finde, weil bei der Unterschiedslosigkeit des häufigen Gebrauchs sowohl mit Rücksicht auf den Körper als auf die Seele, es unmöglich ist, eins als das letzte, welches zurückbleibt, anzusehen. Das „Aber“ soll den richtigen Lehrsatz bezeichnen.

17. „Das Wissen“ bezeichnet die der Seele zukommende Eigenschaft, wie Wohl und Wehe. So wie die Körper des Yajnadatta und Vishnūmitra von einander verschieden, so sind auch das Wissen, Wohl u. s. w. (Y's und V's) verschieden. Demnach, so wie dies der Körper von Yajnadatta ist, so wird auch, obwohl das Wissen

18. (Die Vorstellung) „Ich“ ist nicht durch das Zeugniß der Ueberlieferung bewiesen, weil die Besonderheit (der Seele) durch die ursprünglichen (mukhya), (der Seele) angemessenen Eigenschaften so wie durch das Nicht-Fehlgehen der Anschliessung wie beim Tone festgestellt ist.

oder das Wohl u. s. w. das Yajnadatta nicht entstanden ist, ein solches Wissen u. s. w., wie mir ist wohl, ich weiss, ich will, ich wünsche u. s. w. zum Gegenstande, weil auch sein Wissen u. s. w. gleich seiner Farbe u. s. w., dadurch, dass es zum Gegenstande der dem Körper zugehörigen (Eigenschaften) wird, in die Wahrnehmung fällt. Dies geschieht aber nicht. Deshalb, so ist der Sinn, muss für das Wissen. Wohl u. s. w. ein von dem Körper verschiedenes Substrat angenommen werden U.

Ähnlich die Vivriti. Der Sinn dieser etwas unbeholfenen Erklärung lässt sich kurz so aussprechen: Gehörte das Wissen u. s. w. dem Körper an, so müsste es, gleich seinen übrigen Eigenschaften, auch wahrgenommen werden, und bei verschiedenen Körpern verschieden sein. Da dies nun nicht der Fall ist, so ist jene Voraussetzung falsch.

18. Der Sinn ist folgender: Die Vorstellung: Mir ist wohl, mir ist wehe, ist nicht durch Ueberlieferung bewiesen, nicht durch Wortmittheilung, auch nicht durch Schluss, weil sie auch ohne Prüfung einer Sprachmittheilung und eines Schlusses entstanden ist. (Deshalb ist sie durch Wahrnehmung entstanden.) Was nun als Hinderniss der Wahrnehmung angeführt wird, nämlich die Nicht-Sichtbarkeit und das Nicht-Existenz von Theilen, gilt für eine durch einen Aussenen Sinn entstandene Wahrnehmung; denn für diese sind Sichtbarkeit und (das Vorhandensein) vieler Substanzen notwendig; aber eine Wahrnehmung durch den innern Sinn geschieht auch ohne das Genannte. Gegen den Einwand nun: Zugestanden (eine Wahrnehmung durch den innern Sinn), wenn es einen Beweis für die Seele giebt, wird gesagt, „weil die Besonderheit (der Seele) durch das Nicht-Fehlgehen der Anschliessung, wie beim Tone, festgestellt ist.“ Wie bei der Erde und den übrigen Substanzen die Ausschlussung des Tons als nicht-fehlgehend festgestellt, und dadurch der Beweis eines Substrates desselben, eines Besonderen in der Form des Anthers, welches von den (übrigen) acht Substanzen verschieden ist, gegeben ist, eben so, weil die Anschliessung der Begierde von der Erde u. s. w. nicht fehlt, muss es für dieselbe ein von den acht Substanzen ausgeschlossenes Substrat geben. — Gegen den Einwand, dadurch wäre die Seele Gegenstand des Beweises, nicht der Wahrnehmung, wird gesagt: „Ich, weil durch die ursprünglichen, angemessenen Eigenschaften.“ Dass „diese“ bezeichnet den Charakter des Wissens. Demnach, das Wissen „Ich“, welches ohne die Prüfung einer Sprachmittheilung oder eines Schlus-

ses bei Jemand, der die Augen geschlossen hat, entsteht, muss hervorgebracht werden durch ein Ursprüngliches, den Begriff des Ich Besitzenden, den Beweis in sich Tragenden, nicht aber durch den Körper u. s. w., weil dort die Ausschliessung der Begierde nicht fehlt geht. Nach „durch die ursprüngliche angemessene Eigenschaft“ ist, „welche hervorgebracht werden muss“, zu ergänzen. U. Bei Ich muss dieser Gegenstand der Vorstellung ergänzt werden. Demnach, der Gegenstand einer solchen allbekannten Wahrnehmung des inneren Sinns, wie: mir ist wohl, u. s. w. ist nicht durch das Zeugnis der Ueberlieferung bewiesen, nämlich ein von Gott nicht Verschiedenes durch solche Texte der Ueberlieferung wie: Das seiende wissende, unendliche Brahma. Hier wird nun der Grund angegeben: „durch das Ursprüngliche, Angemessene“. Das Ursprüngliche, welches angemessen ist, d. h. Wohl und Wehe, durch beides „wird die Besonderheit“, der Unterschied von Gott, „festgestellt“. Das Wohl ist nämlich unter dem Begehrten das Ursprüngliche, weil es der Gegenstand einer Begierde ist, die nicht von andern Begierden abhängt, das Wehe aber unter dem Verabscheuten, aus demselben Grunde. Die Angemessenheit aber meint den Begriff, Gegenstand der Wahrnehmung zu sein, und dies wird angeführt, um die Furcht einer Unzulänglichkeit des Grundes, so wie, um bei der Annahme eines unwandelbaren Wohles mit Rücksicht auf Gott ein Fehlgehen abzuwehren, weil ein unwandelbares Glück (für den Menschen) unangemessen ist. Demnach das entstandene (endliche) Glück und Unglück stellen den Unterschied zwischen der endlichen Seele und Gott fest. Glück und Unglück dienen hier nur zur Andeutung. Wissen, Wunsch, Wille und Hass, sofern sie entstanden, sind ebenfalls als Unterschiede zwischen Gott (und endlichen Wesen) feststellend anzusehen. Wird nun gesagt: In einem solchen Schlusse, wie: Ich, der Gegenstand der Wahrnehmung, die Seele, ist von Gott verschieden wegen des Begriffes, dass sie entstanden ist/ück hat, — ist ein Wissen der Einschliessung kaum möglich, weil bei der Abwesenheit eines Beispiels eine Auffassung dessen, was mit dem behandelten Schlusse übereinstimmt, mangelt, so antwortet das Sätze „so wie durch das Nicht-Fehlgehen der Ausschliessung“, d. h. der ausschliessenden Einschliessung . . . Deshalb, obwohl ein Beispiel des behandelten Schlusses nicht vorhanden ist, so ist dennoch, weil die Auffassung der ausschliessenden Einschliessung, abhängig von den übereinstimmenden (Beispielen) der Ausschliessung, durch Anschliessung, nämlich durch das Dasein des Beispiels von Gott, Statt findet, so ist dennoch am genannten Orte der Schluss möglich. Der Zweifel nun, dass der Beweis des Unterschiedes von Gott nicht der Wahrnehmung gemäss sei, wird durch die Worte entfernt, „wie beim Tone“. So wie der Aether gewusst wird vermittelt des Grundes in der Form des Tones nach Art der ausschliessenden Einschliessung, so ist der Unterschied Gottes erwiesen dadurch, dass

19. Wegen der Nicht-Verschiedenheit der Entstehung des Glücks und des Unglücks und des Wissens gibt es nur eine Seele.
20. (Es gibt) mehrere (Seelen) wegen ihrer Zustände.
21. Dies folgt auch aus der Autorität des Sāstra.

die Seele das Merkmal hat, entstandenes Glück u. s. w. zu besitzen.

Die Erklärung der Vivriti ist durchaus unberechtigt; denn sie steht in keinem Zusammenhange mit dem Gegenstande, welchen der Text untersucht; nämlich, ob die Vorstellung der Seele sich auf einen Beweis, oder auf die Autorität der Ueberlieferung stütze.

19. Nach Vollendung der Untersuchung über die Seele, wird jetzt ein Abschnitt angefangen, welcher die Mehrheit der Seelen zum Gegenstande hat. Zuerst die Behauptung der Gegner.

Die Seele ist eben eine trotz dem Unterschiede zwischen den Körpern des Chaitra, Maitra u. s. w. Weshalb? „Wegen der Nicht-Verschiedenheit der Entstehung des Glücks, Unglücks und des Wissens“, weil durch die Absonderung (?) aller Körper die Entstehung von Glück, Unglück und Wissen nicht bestimmt ist. Gäbe es noch einen anderen Grund, welcher die Verschiedenheit der Seele bewiese, so wäre sie bewiesen. Es gibt aber keinen anderen. Wie bei der Absonderung dieses und dieses Ortes auch beim Entstehen des Tones es wegen der Nicht-Verschiedenheit des Grundes, des Tones nämlich, nur einen Akker, wegen der Nicht-Verschiedenheit des Grundes, nämlich der Vorstellung des Gleichzeitigen u. s. w., nur eine Zeit, und wegen der Nicht-Verschiedenheit des Grundes, nämlich der Vorstellung des Oestlichen u. s. w., nur einen Raum gibt. U.

Die Vivriti erklärt dieses und die beiden anderen Sātra wieder mit Rücksicht auf den Unterschied zwischen Gott und der irdischen Seele.

20. Aussage des Lehrsatzes. Mehrere Seelen. Weshalb? Wegen der Zustände. Zustand meint die Regel für eine jede. Wie einer reich, ein anderer geizig (arm), einer glücklich, ein anderer unglücklich u. s. w. ist. Dieser Zustand, welcher ohne einen Unterschied der Seele unmöglich ist, beweist einen Unterschied der Seelen. Auch darf man nicht behaupten, dass, wie es durch den Unterschied der Geburt, oder durch den Unterschied des Knaben- Jünglings- und reifen Alters verschiedene Zustände selbst für eine Seele gibt, so möchte es auch der Fall sein bei dem Unterschiede zwischen Chaitra und Maitra, weil die Unterschiede der Zeit des Daseins jener entgegengesetzten Merkmale möglich ist. (Sie sind aber nicht möglich zu einer und derselben Zeit).

21. Sāstra ist die Śruti. Z. B. Zwei Brahma müssen erkannt werden u. s. w.

Zur Vergleichung lasse ich die hauptsächlichsten Sūtra Gāntama's, welche sich auf die Seele beziehen, hier folgen:

Nyāya Sūtra.

I. 2, 19. Verlangen, Abscheu, Wollen, Wahl, Uebel und Wissen sind der Beweisgrund für die Seele.

II. 3, 23. Die Seele ist nicht ausgeschlossen (aus der Erklärung der Wahrnehmung), weil das Wissen der Beweisgrund (derselben) ist.

III. 1, 1. (Ein unserer Sinn ist nicht die Seele), weil durch das Gesicht und den Tastsinn ein und derselbe Gegenstand aufgefasst wird.

Kommentar: Wegen der Vorstellung, dass dasselbe Ich den Topf, welchen es gesehen, auch fühlt, ist die Seele von den Sinnen verschieden und eins.

III. 2, 4. Weil bei der Verbrennung des Körpers Sünde nicht Statt finden würde (kann der Körper nicht die Seele sein).

III. 3, 12. Weil eine Veränderung Statt findet (in einem Sinnesorgan) durch etwas von dem Sinne Verschiedenes (ist die Seele von den Sinnen verschieden). Die Seele ist nicht der innere Sinn.

III. 4, 17. Weil es einen Wissenden, und ein Instrument des Wissens giebt, so findet auch Verschiedenheit der Namen Statt (indem das Eine so, das Andere so genannt wird.)

III. 12, 90. (Wissen) kommt weder den Sinnen noch den Gegenständen zu, weil selbst bei der Zerstörung derselben das Wissen zurückbleibt.

III. 12, 106. (Verlangen u. s. w.) kommt dem Wissenden zu, weil (Handeln und Nicht-Handeln) hervorgebracht werden durch Verlangen und Abscheu.

III. 12, 107. Es kann nicht gelungenet werden (behauptet der Skeptiker), dass dies (Wissen u. s. w.) existirt in Erde und anderen Substanzen, weil Verlangen und Abscheu bewiesen sind durch jenes (Handeln und Nicht-Handeln).

III. 12, 108. (Dies muss verneint werden), weil Handeln und Nicht-Handeln in Aecten u. s. w. wahrgenommen werden würden.

III. 12, 110. (Verlangen u. s. w. gehören) nicht dem inneren Sinne an, weil sie hervorgebracht werden in der Art, wie angegeben ist, weil der innere Sinn von einem andern abhängig ist, und weil der Genuss der Frucht der Erfolg der eigenen Thaten ist.

III. 12, 119. (Wissen ist keine Eigenschaft des Körpers), weil Farben u. s. w. eben so lange wie der Körper existiren.

III. 12, 122. (W. i. k. E. d. K.), weil (die charakteristischen Eigenschaften des Körpers) überall durch den Körper verbreitet sind.

III. 12, 125. Weil dies (Wissen) den Eigenschaften des Körpers entgegengesetzt ist. (Kommentar: Weil es, obwohl unerkennbar durch den äusseren Sinn), doch erkennbar ist.

Die Uebereinstimmung, welche die Beweise Gautama's für das Dasein der Seele mit denen des Kapāda haben, ist unerkennbar.

Kapāda geht zunächst vom Wissen aus als dem Beweisgrunde für das Dasein einer von dem Körper verschiedenen Substanz. Dann widerlegt er die Ansicht, dass das Wissen ein Zustand des Körpers sei. Wäre das Wissen ein Zustand des Körpers, so müsste auch in den Theilen, woraus der Körper besteht, so wie auch in dem, was durch den Körper hervorgebracht wird, wie z. B. in einem Topfe, ein Wissen Statt finden. Dies ist aber nicht der Fall. Demnach gehört das Wissen, als eine Eigenschaft, einer vom Körper verschiedenen Substanz, der Seele, an. Der Schluss, welcher von dem Wissen das Dasein der Seele folgert, ist deshalb erst da gerechtfertigt, wo das Wissen dem Körper abgesprochen wird. — Wie nun das Wissen die Seele beweist, so auch die übrigen Eigenschaften, welche ihr zugeschrieben werden. Sūtra III, 2. 4., welches uns die übrigen Beweise bringt, nennt auch Verlangen und Absehen u. s. w. als Gründe. Mit ihnen werden noch zwei verschiedene angeführt, nämlich die Bewegung des innern Sinns nach andern und andern Gegenständen, mit welchen er sich auch und nach vereinigt, und die Veränderung eines Sinnes durch etwas von dem Sinne Verschiedenes, d. h. durch eine blosse Vorstellung.

Für das Dasein der Seele giebt es aber auch noch einen vom Schluss verschiedenen Beweis, nämlich die Wahrnehmung, nämlich in der Form, Ich Devadatta, Ich Yajmadatta u. s. w. Obwohl es uns auch solche Vorstellungen giebt, wie: Devadatta bewegt sich, welche sich auf einen Körper beziehen, so entstehen sie doch nur aus einer Täuschung, indem das Körperliche auf die Seele übertragen wird (und umgekehrt). Beides nun, die Wahrnehmung der Seele und die Folgerung derselben durch Schluss, ergiebt ein festbegründetes Wissen, welches stärker ist als ein Wissen der Wahrnehmung oder durch Schluss, weil bei diesen Täuschungen möglich sind. —

Ähnlich Gautama. Nachdem er im ersten Buche vorläufig erklärt, rechtfertigt er seine Erklärung im dritten Buche dadurch, dass er die Behauptungen der Gegner widerlegt. Er verfährt deshalb bei seinem Beweise negativ, indem er zeigt, dass weder die äussern Sinnesorgane, noch der Körper, noch der innere Sinn die Seele sein können, indem er ferner zeigt, dass das Wissen weder dem Sinne, noch dem Körper angehören könne, und zuletzt, dass Verlangen und Absehen eben so wenig ein körperliches Substrat haben. Sein Schluss, den er aber nicht ausdrücklich angiebt, ist daher folgender: Weil das Wissen weder dem Sinne, noch dem Körper zukommt, so muss es einem vom Körper Verschiedenen, nämlich der Seele, angehören.

Viertes Buch.

Erster Abschnitt.

1. Das Ewige ist seiend und unverursacht.
2. Die Wirkung desselben ist (seins) Beweisgrund.

Unter seinen Begriffen sind die folgenden neu:

1. Ein Sinn ist nicht die Seele, weil durch das Gesicht und den Tastsinn ein und derselbe Gegenstand aufgefaßt wird.
2. Weil bei der Verbrennung des Körpers (die Folgen der) Sünde nicht Statt finden würden (kann der Körper nicht die Seele sein).
3. (Wissen) kommt weder den Sinnen noch den Gegenständen zu, weil selbst bei der Zerstörung derselben Wissen zurückbleibt.
4. (Wissen ist keine Eigenschaft des Körpers), weil Farbe u. s. w. eben so lange wie der Körper existiren.

1. Einige sagen, das Seiende entsünde aus dem Nicht-Seienden. Ihre Ansicht ist, wie folgt: Der Saame u. s. w. bringt nicht die Wirkung, den Schössling u. s. w. hervor. Wäre dies der Fall, so müßte der Schössling auch aus dem in der Scheune liegenden Saamen u. s. w. entstehen. Vielmehr, weil durch die Trennung der Theile des Samens, wenn er im Acker sich befindet, nach der Zerstörung (des Samens) der Schössling entsteht, so ist die Zerstörung des Saamens die Ursache des Schösslings. So wird in Gautama's Sūtra (IV. 4, 15) gesagt: „Von dem Nicht-Seienden entsteht das Seiende; denn es giebt kein Offenbarwerden, wenn nicht Zerstörung (vorausgeht).“ Um die obige Ansicht zu widerlegen, werden nun die Atome u. s. w. auseinander gesetzt.

„Das Seiende“, irgend etwas, welches das Merkmal des Wirklichen hat; „unverursacht“, nicht entstanden: „das Ewige“, das Ding, welches das Gegenheil der Zerstörung ist. Der Sinn ist, die Grundursache von zusammengesetzten Dingen ist nicht-einmal. Wäre die Zerstörung die Ursache, so müßte auch aus zermalbtem Saamen ein Schössling entstehen. V.

Man kann dieses Sūtra auf Alles, was ewig ist, beziehen, und dann wäre der Sinn, das Ewige ist seiend und zugleich ohne Ursache, indem es ja einiges Seiende giebt, welches eine Wirkung ist, oder auf die Atome, und die Uebersetzung wäre dann, „(das Atom) ist seiend, ohne Ursach, und ewig“, d. h. wie es die Vivrid erklärt, ohne Aufhören des Seins.

2. Was für einen Beweis giebt es nun für eine solche Grundursache? Die Antwort ist, „die Wirkung“, die Substanz als eine Wirkung, bestehend in einer Zusammensetzung von drei Atomen u. s. w., „desselben“, der Grundursache, „ist sein Beweisgrund“. Dies verhält sich so. Wäre die Reihe von Theilen und zusammen-

3. Aus der Existenz der Ursache (folgt) die Existenz der Wirkung.
4. Das Vorhandensein einer solchen Verneinung, wie nicht-ewig, geht vom Besondern aus.
5. (Der Schluss, dass das Atom nicht ewig ist), ist Unwissenheit.

gesetzten Dingen unendlich, so hätten der Berg Meru und ein Senfkorn das gleiche Verhältniss, weil kein Unterschied im Begriffe des Entstehens aus unendlich vielen Theilen Statt fände. Deshalb muss ein Stillstand (in der Theilung) angenommen werden. In einem zusammengesetzten Dinge von drei Atomen giebt es jedoch keinen Stillstand; es hat Theile, weil es eine sichtbare Substanz ist, gleich dem Topfe u. s. w. Durch diesen Schluss ist es bewiesen, dass seine Theile aus zwei-atomischen Substanzen bestehen. Eben so wenig giebt es jedoch einen Stillstand in einem zwei-atomischen Ganzen; denn durch den Schluss, die Theile eines drei-atomischen Ganzen haben Theile, weil seine Theile Grösse haben, gleich einer Scherbe, ist die Grundursache eines aus zwei Atomen zusammengesetzten Theiles in der Form von Grundatomen bewiesen.

2. Der Upaskāra und die Vivṛiti erklären dies Sūtra verschieden. Der Upaskāra sagt: Durch dies Sūtra wird der Beweis gegeben, dass in dem Grundatome Farbe und andere Eigenschaften vorhanden sind. Nämlich, weil in der Ursache die Existenz der Farbe u. s. w. Statt findet, so findet die Existenz derselben auch in der Wirkung Statt; denn den Eigenschaften der Wirkungen gehen die Eigenschaften der Ursachen voraus, weil es so bei einem Topfe, einem Gewebe u. s. w. wahrgenommen wird.

Dagegen die Vivṛiti: Das Sūtra zeigt die Unmöglichkeit, dass Nicht-Existenz die Grundursache ist, wie folgt: „Aus der Existenz“, dem Sein, „der Ursache“, der Grundursache, folgt „die Existenz der Wirkungen“, der zusammengesetzten Dinge; sonst würde wegen der nicht-seienden Ursache der Erd-Atome, gleich dem, was aus Erde bestände, die Nicht-Existenz der Wirkungen, der zusammengesetzten Dinge erfolgen.

4. Wenn eine Verneinung Statt findet, wie „nicht ewig“, so geschieht sie mit Rücksicht auf ein besonderes Ding, wie: eine zusammengesetzte Substanz ist nicht ewig, nicht aber ist eine Verneinung vom Allgemeinen aus angemessen, wie: alle Gegenstände sind nicht-ewig. V.

5. Das Grundatom ist nicht ewig, weil es räumliche Form hat, wie ein Topf. Ebenso ist das Haben von Eigenschaften, wie der Farbe, des Geschmacks u. s. w., der Reihe nach als Grund gegen die Ewigkeit des Atoms anzuführen. Auf dieselbe Weise kommen dem Grundatome durch seine gleichzeitige Verbindung mit sechs (anderen Atomen) sechs Theile zu; demnach von seinem Haben-von-Theilen, d. h. von seinem Substrat-Sein für eine Verbin-

6. Wenn eine grosse (Substanz da ist), so geschieht die Wahrnehmung durch den Begriff des Habens von vielen Substanzen und durch die Farbe.
7. Obwohl der Begriff der Substanz und der Grösse da ist, so ist doch die Luft nicht wahrnehmbar, weil der Eindruck der Farbe fehlt.

dung, welche Statt findet in einem Nicht-Einschliessenden (folgt die Nicht-Ewigkeit des Atoms). Weiter, wenn innerhalb des Grundatoms der Aether ist, so hat es auch Theile, weil es wirkliche Oeffnungen hat; ist aber der Aether nicht innerhalb desselben, so kommt auch dem Aether der Begriff der Gegenwart nicht zu . . .

Ferner, Alles, was ist, hat eine augenblickliche Existenz. Von diesem und ähnlichen Schlüssen, welche eine augenblickliche Existenz beweisen, folgt die Nicht-Ewigkeit des Grundatoms. Wenn es nun eine solche Folge von Schlüssen giebt, wie kann denn behauptet werden, dass das Grundatom ewig sei? Darauf antwortet das Sôtra: Jeder Schluss, welcher die Nicht-Ewigkeit des Grundatoms zum Gegenstand hat, ist Unwissenheit, d. h. Irrthum, entsprungen aus einem Schein-Grunde, zunächst nämlich das Hinderniss des Beweises, welcher das Subjekt auffasst, überall aber der Nicht-Erweis des Eingeschlossen-Seins, weil es keinen Beweis giebt, welcher das Gegentheil aufhebt; zuweilen auch ist es das Nicht-Erwiesensein des Prädikats. Alles dies und anderes ist nachzusehen in dem Samâna-tantra. U.

„Unwissenheit“, Nicht-Beweis, d. h. der Schluss, dass das Grundatom nicht ewig ist, entsteht aus einem Scheingrunde, indem alle die erwähnten Gründe nach mehreren Seiten fehlerhaft. V.

6. Wahrnehmung, nämlich Wahrnehmung durch das Auge oder durch den Tastsinn. Ein Grosses meint ein solches, welches eine grosse Ausdehnung hat. — Wenn dem so ist, warum ist denn die Luft u. s. w., welche ja eine grosse Ausdehnung besitzt, nicht wahrnehmbar? Die Antwort ist: Wegen der Farbe. Farbe meint hier hervortretende Farbe. Demnach wird die Farbe, obgleich sie im Auge u. s. w. ist, nicht wahrgenommen. Warum ist denn aber Grösse in einer drei-atomigen Zusammensetzung, und nicht im Grundatome? Die Antwort darauf ist, weil es viele Substanzen hat. Demnach, weil mit Rücksicht auf die Begriffe der entstandenen Grösse der Begriff des Viele-Substanzen-Habens notwendig ist, in einem Grundatome dieser aber nicht vorhanden ist, so giebt es keine Grösse für das Grundatom. V.

7. Wenn dies sich so verhält, warum wird denn nicht die brennende Fackel am hellen Tage, oder das Licht des Auges, oder die Luft, welche durch die Inhärenz der Tastbarkeit der Farbe inhärrt, und zugleich gross ist, wahrgenommen? Die Antwort darauf ist: „Weil der Eindruck der Farbe fehlt.“ Der Eindruck der Farbe

8. Die Auffassung der Farbe findet durch (ihre) Inhärenz in vielen Substanzen und durch die Besonderheit der Farbe Statt.
9. Dadurch ist das Wissen hinsichtlich des Geschmacks, des Geruchs und der Tastbarkeit erklärt.
10. Weil jenes nicht da ist, so findet kein Fehlgehen Statt.

meint die Inhärenz der Farbe, das Hervortreten der Farbe und das Nicht-Unterdrücktsein derselben. Deshalb, obwohl die Inhärenz der Tastbarkeit, welche auch die Inhärenz der Farbe ist, in der Luft Statt findet, so ist sie doch nicht durch die Farbe bestimmt, weil hier die absolute Nicht-Existenz der Farbe vorhanden ist. In dem Lichte des Auges ist nicht der Eindruck der Farbe, d. h. nicht das Hervortreten der Farbe, in der am Mittage brennenden Fackel nicht der Eindruck der Farbe, d. h. nicht das Nicht-Unterdrücktsein derselben; deshalb wird beides nicht wahrgenommen. Ebenso verhält es sich mit dem Feuer im Warmen und Heissen, in Kochtöpfen, mit dem Golde u. s. w. Der Verfasser der Yritti aber erklärt das zusammengesetzte Wort rūpasanskāra (Farbeneindruck) durch rūpa (Farbe) und rūpasanskāra, so dass also der erste Theil desselben weggelassen; deshalb finde keine Wahrnehmung des Windes Statt wegen des Nicht-Daseins der Farbe.

8. Die Besonderheit der Farbe meint die Besonderheit, welche die Farbe hat; dies ist nun der Begriff des Hervortretenden, der Begriff des Nicht-Unterdrücktseins und der Begriff der Farbe. Daher die Auffassung der Farbe. Wird nun nicht auf diese Weise auch die Farbe eines Grundatoms oder eines zwei-atomigen Ganzen aufgefasst? Um dies auszuschliessen, wird gesagt: „durch (ihre) Inhärenz in vielen Substanzen“, . . . d. h. in einem Ganzen von drei und mehreren Atomen. Auch der Taupf und andere dergleichen Dinge, welche aus zwei Theilen (Hälften) ihren Ursprung haben, sind in einer steten Folge die Substrate von vielen Substanzen. Der Geschmack, die Tastbarkeit u. s. w. werden nicht wahrgenommen durch das Auge, weil ihnen der Begriff (die Gattung) der Farbe nicht zukommt, das Licht des Auges nicht, weil es nicht den Begriff des Hervortretenden hat. Das Hervortreten, welches in der Farbe und andern besondern Eigenschaften enthalten ist, ist oben eine besondere Klasse, welche den Begriff der Farbe u. s. w. einschliesst. U.

9. „Dadurch“, durch das Wissen hinsichtlich der Wahrnehmung der Farbe. Wie durch die Besonderheit der Farbe, d. h. durch den Begriff der Farbe, durch den Begriff des Nicht-Unterdrücktseins, und durch den Begriff des Hervortretens, die Farbe wahrgenommen wird, so wird auch der Geschmack durch die Begriffe des Geschmacks, des Nicht-Unterdrücktseins und des Hervortretens wahrgenommen. So verhält es sich auch mit dem übrigen. Auch ist die Inhärenz in vielen Substanzen zu übertragen. U.

10. „Weil jenes“, die Gattung der „Farbe, des Geschmacks u. s. w. sowie das Hervortreten in der Schwere nicht da ist“, so

11. Zahl, Ausdehnung, Einzelheit, Verbindung und Trennung, Ferne und Nähe, und Bewegung werden wegen ihrer Inhärenz in farbigen Substanzen durch das Auge wahrgenommen.
12. In nicht-farbigen (Substanzen) wurden sie nicht durch das Auge wahrgenommen.

Ist die Schwere nicht wahrnehmbar. Man könnte nun einwenden, dass, wenn gleich der Begriff der Farbe u. s. w. dort (in der Schwere) nicht vorhanden wäre, doch eine Wahrnehmung derselben (der Schwere) Statt finden möchte. Deshalb wird gesagt: „so findet kein Fehlgelien Statt“, kein Fehlgelien, die Regel der fünf Klassen, der Farbe u. s. w. mit Rücksicht auf die Auffassung durch je einen der respektiven Sinne. Wo eben irgend eine der fünf Klassen, der Farbe u. s. w. da ist, da findet auch ein Aufgefasstwerden durch irgend einen der äusseren Sinne Statt, weil es durch diesen (Sinn) ausgeschlossen wird (von anderen Gegenständen). Weil es aber nicht klar ist, dass der Gegenstand der Betrachtung in diesem Sátra die Schwere ist, so wird sie, obwohl von Prasastadeva zu den übersinnlichen Gegenständen gerechnet, doch von Ballabhácharya als ein Gegenstand des Tastainns angegeben. U.

Diese ganze Erklärung ist in den Text hineingelegt; gewiss folgt sie nicht aus den Worten. Einen andern passenden Sinn vermag ich aber nicht zu finden. Eine wörtliche Erklärung scheint auf das Uebersinnliche überhaupt sich zu beziehen. Weil jenes, der Begriff der Farbe u. s. w. nicht da ist, nämlich in dem Uebersinnlichen, so kann derselbe da auch keine Anwendung finden. Vielleicht ist die richtige Lesart vyabhichárah statt avyabhichárah. Oder auch, es ist eine Einleitung zum nächstfolgenden Sátra.

11. Es werden nun die durch zwei Sinne wahrnehmbaren Eigenschaften aufgezählt. „Durch das Auge wahrgenommen.“ Hier muss das vorhergehende „und“ supplirt werden, und der Sinn ist deshalb: Zahl und die übrigen Eigenschaften bis zur Bewegung, welche einer farbigen Substanz inhärent, sind durch das Auge und durch das Getast wahrnehmbar. Das „und“ vor Bewegung fasst die Zähigkeit, Schnelligkeit und Flüssigkeit, welche in Substanzen von hervortretender Farbe sich finden und die ihnen zukommende Angemessenheit haben, so wie die Klassen (derselben) zusammen. Farbige (Substanzen) meinen Angemessenheit, und es widerspricht sich selbst, dass jene (Eigenschaften nebst der Bewegung), wenn sie in den Grundatomen u. s. w. sich finden, nicht wahrgenommen werden. V.

12. Zahlen und die übrigen (im vorigen Sátra genannten) Eigenschaften bis zur Bewegung, werden, wenn sie in nicht-farbigen Substanzen vorkommen, nicht durch das Auge wahrgenommen; auch nicht durch den Tastainn, muss hinzugefügt werden. Es ist aber nicht damit gesagt, dass sie (überhaupt) nicht wahrnehmbar sind.

13. Dadurch ist erklärt, dass der Begriff der Eigenschaft und die Existenz ein Wissen aller Sinne ist.

Zweiter Abschnitt.

1. Die hervorgebrachten Substanzen, wie die Erde u. s. w., sind wiederum dreifach unter den Namen von Körper, Sinnesorgan und Gegenstand.

Wäre dies der Fall, so würde auch die Einheit der Seele nicht wahrgenommen werden.

13. „Existenz“, d. h. Sein. „Aller Sinne“, von allen Sinnen hervorgebracht. „Wissen“, d. h. Wahrnehmung. Demnach, weil dieselben (Eigenschaft und Sein) in dem allen Sinnen Angemessenen sich finden, so werden sie auch durch alle Sinne aufgefasst. V.

1. Hier ist der Begriff des Körpers der Begriff eines letzten Ganzen (im Gegensatz zu den Gliedern des Körpers, welche relative Ganze sind), welches Willen, die Verbindung der Seele als nicht-inhärente Ursache und Bewegungen hat; und zwar ist er eine Art von allgemeiner Bestimmung (opādhi), nicht aber eine Gattung, weil vermöge des Begriffes der Erde u. s. w. das Verhältniss eines Höheren und Niederen (von Gattung und Art) nicht möglich ist. Der Begriff des Samenorgans ist der Begriff des Substrates für die Verbindung des innern Sinns, welche die Ursache des nicht die Erinnerung hervorbringenden Wissens ist, oder auch, beim Nicht-Vorhandensein des Substrates für die vom Tone verschiedenen hervortretenden besonderen Eigenschaften, das Substrat für die Verbindung des innern Sinns, welcher die Ursache des Wissens ist.....

Auch der Begriff des Sinnesorgans ist keine Gattung, weil vermöge des Begriffes der Erde das Verhältniss eines Höheren und Niederen unmöglich ist. Wenn auch der Begriff des Gegenstandes der Begriff dessen ist, welches als Mittel zur Wahrnehmung des Genusses dient, und dieser Begriff des Gegenstandes, welcher auf gewöhnliche Art offenbar macht, das Gemeinshaftliche des Nicht-Vorhandenseins der Gattungen der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung ist, so versteht das Sūtra doch die hervorgebrachte Substanz als Gegenstand, welcher auf gewöhnliche Art offenbar macht; denn das Sūtra sagt: die hervorgebrachten Substanzen, wie die Erde u. s. w., sind dreifach. Demnach ist auch der Begriff des Gegenstandes keine Gattung. U.

Gegenstand umfasst, wie der Opaskāra richtig, wenn gleich unklar, bemerkt, Körper und Organ; denn sie sind ebenfalls beide Gegenstände. Die Unterscheidung, welche hier gemacht wird, ist die, dass der Gegenstand hier den Gegenstand des Genusses, das Organ das Mittel zum Genusse, und der Körper das Substrat der Organe bezeichnet.

2. (Der Körper) ist nicht aus fünf (Substanzen) zusammengesetzt, weil eine Verbindung zwischen dem Wahrnehmbaren und Nicht-Wahrnehmbaren nicht wahrnehmbar ist.
3. (Der Körper) ist auch nicht aus drei (Substanzen) zusammengesetzt, weil die besonderen Eigenschaften nicht offenbar sind.
4. Die Verbindung der Atome aber ist nicht verboten.
5. Hier ist der Körper zwiefach, entweder aus der Gebärmutter entsprungen, oder nicht aus der Gebärmutter entsprungen.

2. Wenn wegen des Geruches, der Feuchtigkeit, der Hitze (bei der Verdauung), des Athmens und des Raumgebens der Körper aus fünf Elementen bestünde, so würde er nicht wahrnehmbar sein. Das Sūtra beweist durch ein Beispiel, wie nämlich die Verbindung zwischen der Luft und den Bäumen, zwischen dem Nicht-Wahrnehmbaren und dem Wahrnehmbaren, nicht wahrnehmbar ist, so würde auch (ein solcher) Körper nicht wahrnehmbar sein. Feuchtigkeit, (digestivo) Hitze u. s. w. sind im Wasser, Feuer u. s. w. als den Stützen derselben, enthalten. Eben so verhält es sich mit den vier Elementen. Wohl denn, so sei er aus drei Elementen zusammengesetzt, weil drei Elemente wahrgenommen werden. Dem ist aber nicht so, weil ein Anfang aus verschiedenen (Elementen) verboten ist. Eine Eigenschaft in einem Ganzen ist nicht der Anfang von anderen Eigenschaften; wenn es deshalb einen Anfang gebe durch Erde und Wasser, dann müßte das von denselben Angefangene ohne Geruch und Geschmack sein. Eben so verhält es sich mit den übrigen Elementen. U.

3. Der Körper, welcher aus den wahrnehmbaren Elementen des Feuers, Wassers und der Erde gebildet ist, würde ebenfalls wahrnehmbar sein, wenn darin die besondere Eigenschaft offenbar wäre. Dies ist aber nicht der Fall; denn es ist gesagt, dass eine Eigenschaft, wie der Geruch u. s. w. keinen Anfang macht. Dennoch besteht der Körper nicht aus drei Elementen. U.

4. Wie werden denn im Körper Geruch, Feuchtigkeit und Hitze, welche durch drei Elemente entstehen, wahrgenommen? Die Antwort darauf ist: Die gegenseitige Verbindung der Atome, nämlich der Erd-, Wasser- und Licht-atome, ist nicht verboten, sondern es entsteht ein anderer Körper von einer solchen Verbindung als der nicht-inhärenten Ursache. Demnach ist es kein Widerspruch, dass der menschliche Körper Feuchtigkeit, Hitze u. s. w. enthält, sobald man ihn als eine Stütze des Wassers u. s. w. anerkannt hat. V.

Gantump sagt ganz kurz (3. 6, 28), dass der Körper erdig ist, weil die besonderen Eigenschaften der Erde darin wahrgenommen werden.

5. Der aus der Gebärmutter entsprungene Körper ist zwiefach, nämlich der aus Geburtshüllen entsprungene, und der aus dem Ei

6. Weil (der nicht aus der Gebärmutter entstandene Körper) die nicht an Raum und Ort gebundenen (Grundatome) zur Ursache hat, —
7. Weil ein besonderes Verdienst vorhanden ist, —
8. Weil Namen vorhanden sind, —
9. Weil der Name im Anfange da ist, —
10. (Weil dies Alles Statt findet), so giebt es (auch) nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper.
11. Dies folgt auch aus dem Veda.

entsprungene. Der aus Geburtshüllen entsprungene ist der Körper von Menschen, Vieh u. s. w., der aus dem Ei entsprungene der Körper der Vögel, Schlangen u. s. w. Der nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper, ist aus Hitze und Feuchtigkeit, oder aus Sprossen u. s. w. entstanden. Aus Hitze und Feuchtigkeit sind Mücken, Fliegen u. s. w., aus Sprossen Bäume, Gesträuche u. s. w. entsprungene. Der Geistkörper der sieben Rishi, der Mann u. s. w. ist lichtentstanden, nicht aus Erde gebildet. V.

6. Wie kann bei dieser Annahme der nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper der Mann u. s. w. entstehen, indem ja die Grundatome, welche mit Samen, Blut u. s. w., mittelst des Anfangens von bestimmten Körpern, anfangen, in diesem Falle nicht vorhanden sind? Dieser Zweifel wird im gegenwärtigen Sātra gelöst. In diesem und in den drei nächstfolgenden Sūtra ist das zehnte zu suppliren: Es giebt nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper, d. h. es giebt Wasser-, Luft-, Licht-, und Geistkörper in dem Reiche des Varuṇa u. s. w. . . . , weil die Atome überall sind. V.

7. Ein besonderes Verdienst der individuellen Seelen, welche geboren wurden sollen. V.

8. Nämlich solche Namen, welche nicht von den Vorfahren, dem Vater u. s. w. gegeben werden, wie z. B. die Namen des Topfes, des Gewebes u. s. w. Demnach giebt der Gott, von dem die Namen des Topfes gegeben werden, auch den nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körpern die Namen des Mann, Muehl u. s. w. V.

9. Durch den Namen des Brahma u. s. w., welcher im Anfange der Schöpfung zuerst hervorgebracht wurde, weiß man, dass es einen nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper giebt; denn nicht hatte Brahma zu der Zeit Vater und Mutter, welche die Namen des Brahma u. s. w. hätten geben können. U.

Anders die Vivriti, welche Īśvarasaya supplirt; der Sinn nach ihr ist: Weil Gott der Urheber des Namens ist.

Fünftes Buch.

Erster Abschnitt.

1. Durch die Verbindung mit den Willen der Seele (entsteht) Bewegung in der Hand.
2. Auf dieselbe Weise und durch Verbindung der Hand (mit der Mörserkeule) entsteht Bewegung in der Mörserkeule.
3. In der Bewegung der Mörserkeule u. s. w., welche durch Schlag hervorgebracht ist, ist die Verbindung mit der Hand nicht Ursache, weil sie (davon) verschieden ist.
4. Auf dieselbe Weise ist die Verbindung der Seele (nicht Ursache) in der Bewegung der Hand.

1. Durch die Verbindung der Seele und durch den Willen entsteht in dem Körper und in seinen Theilen Bewegung in der Form von Muskelthätigkeit. Die Hand steht hier für den Körper und seine Theile. In dieser Bewegung in der Form von Muskelthätigkeit ist die inhärirende Ursache der Körper und seine Theile, die nicht-inhärirende Ursache die Verbindung mit der Seele, und die Mittelursache der Willen. V.

2. Durch eine solche (tathā) Verbindung mit der Hand, d. h. durch die Verbindung mit der Muskelthätigkeit der Hand, welche mit der wollenden Seele verbunden ist, entsteht Bewegung in der Mörserkeule. Das „Und“ fasst die im Sōtra nicht ausdrücklich angeführte Schwere u. s. w. zusammen. Demnach ist in der Bewegung der Mörserkeule diese die inhärirende Ursache, eine solche Verbindung der Hand mit der Mörserkeule die nicht-inhärirende, und der Wille der Seele sowie die Muskelthätigkeit der Hand die Mittelursache. V.

Etwas verschieden davon der Upaskāra: Hier ist die Verbindung der Mörserkeule mit der Hand, welche verbunden ist mit der wollenden Seele, die nicht-härente Ursache, die Mörserkeule die inhärirende, und Wille und Schwere die Mittelursache.

Ich verbinde tathā nicht, wie U. und V., mit hasta-sanyogāt (durch eine solche Vereinigung der Hand), sondern fasse es als den Ausspruch des vorigen Sōtra, und supplire mūshalaya, weil die Erklärungen derselben zu künstlich sind und noch weitere Erklärungen nöthig machen.

3. Wenn hier auch eine Verbindung der Hand mit der nach oben gebundenen Mörserkeule Statt findet, so ist jene Verbindung doch nicht die wahre Ursache; vielmehr ist der Schlag des Mörsers die nicht-inhärente Ursache. Weshalb? „Weil sie verschieden ist“, d. h. weil der Willen fehlt. U.

Unter Schlag ist hier ein zufälliger, von dem Willen unabhängiger Schlag zu verstehen.

4. „In der Bewegung der Hand“, welche mit der Mörserkeule

5. Die Bewegung in der Hand wird hervorgebracht durch den Schlag und durch die Verbindung (der Hand) mit der Mörserkeule.
6. Die Bewegung eines Körpertheils (entsteht durch die Verbindung mit der wollenden Seele) und durch die Verbindung der Hand (mit einem bewegten Dinge.)

nach oben geht, ist „die Verbindung der Seele“, die Verbindung der wollenden Seele; „auf dieselbe Weise“, nicht Ursache. U.

5. Wie beim Aufsteigen der Mörserkeule das Eisen, welches an der Spitze der Mörserkeule sich befindet, in die Höhe geht, so geht auch die Hand zu gleicher Zeit in die Höhe. Schlag meint hier metaphorisch die durch den Schlag erzeugte Wiederhervorbringung (samskāra). U.

Durch den Schlag auf den Mörser entsteht Geschwindigkeit in der Mörserkeule; sodann entspringt Geschwindigkeit auch in der Hand durch ihre Verbindung mit der mit Geschwindigkeit begabten Mörserkeule; dadurch findet das in die Höhe Gehen der Hand Statt. Auf diese Weise ist beides, die Verbindung mit dem mit Geschwindigkeit begabten Mörser, und die Geschwindigkeit die Ursache des Aufsteigens der Hand, nicht aber der Willen, oder dessen Verbindung mit der Seele. V.

Der Ausdruck ātmā (Seele) meint metaphorisch einen Theil des Körpers, indem, wo kein logischer Zusammenhang (bei einer wörtlichen Erklärung) Statt findet, die metaphorische Erklärung ihr Recht hat. Demnach, die Bewegung, welche in einem Körpertheile, der Hand, Statt findet, entsteht durch die Verbindung der Hand mit der Mörserkeule. Durch das „Und“ wird die Geschwindigkeit eingeschlossen. In der Bewegung der Hand ist die Verbindung der Hand die nicht-inhärirende Ursache. Hier giebt es kein Fehlgehen. Diese Verbindung ist (nämlich) zuwollen die Verbindung mit der wollenden Seele, zuwollen die Verbindung der Hand mit der mit Geschwindigkeit begabten Mörserkeule u. s. w., wie die Bewegung der Körpertheile bei dem Irren. U.

6. Die Bewegung eines Theils des Körpers entsteht durch die Verbindung der wollenden Seele und durch die Verbindung einer, mit Geschwindigkeit begabten Substanz. Der Ausdruck „Hand“ bezeichnet etwas, was Muskelthätigkeit hat, und der volle Sinn ist, die Verbindung zwischen zwei Substanzen, wovon die eine Muskelthätigkeit, und die andere Geschwindigkeit hat. V.

Dies Sātra ist seines aphoristischen Ausdrucks wegen ganz unverständlich. Will man nicht den Text als verderben voraussetzen, so kann man sich die Erklärung des Upasāra gefallen lassen. Offenbar soll hier nichts Neues gelehrt, sondern nur das Frühere entweder bekräftigt oder zusammengefasst werden.

7. Bei dem Nicht-Dasein der Verbindung geschieht das Fallen durch die Schwere.
8. Ohne besonderen Wurf findet keine Bewegung nach oben, oder nach der Seite Statt.
9. Durch einen besonderen Willen findet ein besonderer Wurf Statt.
10. Durch einen besonderen Wurf geschieht die Bewegung nach oben.
11. Durch die Bewegung der Hand ist die Bewegung des Kindes erklärt.
12. So ist bei dem Zerreissen eines Verbrennenden.

7. Der Ausdruck „Verbindung“ dient hier lediglich zur Bezeichnung eines Hindernisses. Demnach, bei dem Nicht-Dasein eines Hindernisses entsteht durch die Schwere, als nicht-influirende Ursache, das Fallen, eine Bewegung, deren Resultat eine Verbindung nach unten ist. Hier denn ist bei einer Frucht u. s. w., welche Schwere hat, die Verbindung (derselben mit dem Baume), das Hindernisse (ihres Fallens), bei einem Vogel u. s. w. das regelmäßige Wollen, beim Abschneiden eines Pfeiles u. s. w. die Wiederhervorbringung (sanskāra). Der Sinn ist, dass beim Nicht-Dasein jener Hindernisse, der Fall, abhängig von der Schwere, geschieht. U.

Die Vivriti erwähnt noch als ein Beispiel, dass die Erde und andere Welten, wegen der Verbindung mit dem Willen Gottes, nicht fallen.

8. Die Bewegung eines Schwere habenden Erdklozes oder Pfeiles nach oben oder nach der Seite geschieht durch einen besonderen, d. h. stärkeren Wurf. Demnach beim Fallen einer Frucht, eines Vogels, eines Pfeiles u. s. w., welches beim Nicht-Vorhandensein der Verbindung, des Wollens, und der Wiederhervorbringung Statt findet, giebt es keine Bewegung nach der Seite, oder nach oben. U.

10. Von einem besonderen Willen in der Form des Wunsches, ich will seitwärts, in die Höhe, weit, oder nahe werfen, entspringt ein besonderer Wurf, und von diesem die Bewegung nach der Seite, oder in die Höhe eines Schwere habenden Dinges, wie eines Erdklozes u. s. w. U.

11. Wenn auch das Bewegen der Hände, Füße u. s. w. beim Knaben vom Willen abhängt, so geschieht es doch nicht mit Rücksicht auf ein Gut oder Uebel; auch ist es nicht die Ursache des Verdienstes oder der Sünde. U.

12. Wenn ein Verbrecher ein Haus anzündet, und der darin befindliche Mann verbrannt wird, so ist die Bewegung der Hand u. s. w., welche durch den Willen, den Verbrecher zu tödten, entsteht, weder die Ursache eines Verdienstes, noch einer Sünde. U.

13. Die Bewegung des Schlafenden (geschieht) ohne Willen.
14. Die Bewegung des Grass (geschieht) durch Vereinigung mit dem Winde.
15. Die Bewegung des Edelsteins so wie das Sich-Nähern der Nadel wird durch das Geschick hervorgebracht.
16. Die nicht-gleichzeitigen besonderen Verbindungen des Pfeils sind die Ursache der verschiedenen Bewegungen.

Dagegen einfacher die Viriti: Wenn etwas Brennendes, ein Körper, ein Haus, eine Frucht u. s. w., zerreisst, und die Theile desselben nach der Seite oder nach oben sich bewegen, so ist die Ursache (dieser Bewegung) nicht das Werfen, welches durch einen bestimmten Willen hervorgebracht wird.

13. Sie geschieht nämlich durch den Lebenswind. U.

14. Gras bedeutet hier alle dergleichen ähnliche Dinge. U.

15. Edelstein bedeutet hier mit Wasser gefüllte Gefässe von Gold u. s. w. Um gestohlene Sachen zu erhalten, wurden Zauberformeln mit Bezug auf ein solches Gefäss von den Kundigen gebraucht. Ein solches Gefäss nun steht auf dem Boden. Lagt nun irgend ein Anderer die rechte Hand darauf, so bewegt sich durch die Kraft der Zauberformel das Gefäss mit der Hand nach dem Orte, wo die gestohlenen Sachen sich befinden, und bleibt hier feststehen. Also verkündet es eine alte Sage. Bei einer solchen Bewegung des Gefässes ist nicht ein besonderer Wille die Ursache, sondern das Verdienst des früheren Eigenthümers, oder die Missethat des Diebes ist die Mittel-Ursache, die nicht-inkärrirnde Ursache ist die Verbindung eines solchen Gefässes mit der Seele, welche ein solches Geschick hat, und die inkärrirnde Ursache ist ein solches Gefäss. V. Das Sich-Nähern einer Nadel, eines eiserne Stütes (?) an einen Magnet geschieht ebenfalls durch das Geschick. V.

16. Der Sinn ist: Ein Aufhören der Bewegung wird, nach der Verbindung der sich mit Geschwindigkeit bewegenden Pfeile u. s. w. mit einem Körper u. s. w., eben in dem daseienden Pfeile u. s. w. bemerkt. Hier ist zwar eine Zerstörung des von dem Substrat Abhängigen¹⁾, aber kein Zerstörendes, indem das Substrat (nämlich der Pfeil u. s. w.) bleibt. Auch wird keine andere entgegengesetzte Eigenschaft wahrgenommen (welche die Bewegung aufhöhet). Deshalb muss man schliessen, dass die Verbindung, welche durch die Bewegung selbst hervorgebracht wird, das ist, was die Bewegung zerstört. Diese im vierten Augenblicke (nach der Entstehung der Bewegung) hervorgebrachte Verbindung zerstört die Bewegung. Zur Erklärung: (Zuerst) Entstehen der Bewegung, dann

1) In dem āgaya des Textes finde ich keinen Sinn, und lese deshalb statt desselben āgayana.

17. Durch das Werfen (findet Statt) die erste Bewegung des Pfeils, durch die durch diese Bewegung verursachte Selbst-Wiederrhervorbringung die folgende Bewegung; auf dieselbe Weise die folgende und folgenden.

Trennung (des bewegten Dinges), dann Zerstörung der früheren Verbindung (welche der bewegte Körper mit einem anderen hatte), (dann) die nachfolgende Verbindung (des bewegten mit einem anderen Körper); (und zuletzt) Zerstörung der Bewegung. Demnach ist der Sinn, die nicht-gleichzeitigen besonderen Verbindungen belehren uns, dass die Bewegung mehrfach ist. Es wird gesagt „die besonderen Verbindungen“; das Besondere in der Verbindung ist eben das durch sie selbst (die Bewegung) Hervorgebracht-Werden; sonst, wäre die Verbindung allein das, was die Bewegung zerstörte, so würde die Bewegung nirgends einen Haltpunkt haben. U.

Die nicht-gleichzeitigen, zu verschiedenen Zeiten entstandenen, besonderen Verbindungen des Pfeils, des vom Bogen geschneitten Pfeils, d. h. die aufeinander folgenden Verbindungen, sind die Ursachen der Verschiedenheit der Bewegung, der Mehrheit der Bewegung, welche der Pfeil hat. Der Singular „Ursache“, ist eine dem Nicht erlaubte Freiheit des Ausdrucks, und meint den Plural. Demnach, weil es Gesetz ist, dass die Bewegung von der durch sie selbst hervorgebrachten im vierten Augenblicke (nach dem Anfang der Bewegung) entstandenen nachfolgenden Verbindung zerstört wird, und weil wegen der Unmöglichkeit eines Stützpunktes im fünften Augenblicke und in den darauf folgenden, ein Stützpunkt für eine Bewegung vom Anfange des ersten Fortschreitens des Pfeils bis zu seinem Falle unmöglich ist, so muss man nothwendig zugestehen, dass verschiedene Bewegungen entstehen, welche durch die von ihnen selbst hervorgebrachten nachfolgenden Verbindungen zerstört werden.

17. Die erste Bewegung eines abgeschneitten Pfeils entsteht durch den von dem Willen des Menschen angezogenen Bogen. Hier ist das Werfen die nicht-inhärrrende Ursache, der Pfeil die inhärrrende, der Wille und die Schwere die Mittelursachen. Deshalb entspringt durch die erste Bewegung die Geschwindigkeit genannte, gleichbedeutende Selbst-Wiederrhervorbringung; denn dass etwas mit Geschwindigkeit sich bewegt, ist durch die Wahrnehmung erwiesen. Durch diese Selbst-Wiederrhervorbringung entspringt nun in demselben Pfeile Bewegung. Hier ist die Selbst-Wiederrhervorbringung die nicht-inhärrrende Ursache, der Pfeil die inhärrrende, die Mittelursache das starke, besondere Werfen. Auf dieselbe Weise entsteht durch die bis zum Falle des Pfeils fortanuernde Selbst-Wiederrhervorbringung die folgende und folgende Fortsetzung der Bewegung. Weil bei der Zerstörung der Bewegung durch die von ihr selbst hervorgebrachte nachfolgende Verbindung die fernere Be-

18. Wenn die Selbst-Wiedershervorbringung nicht da ist, so geschieht das Fallen durch die Schwere.

Zweiter Abschnitt.

1. Durch Wurf, durch Schlag so wie durch die Verbindung mit dem Verbundenen findet Bewegung in der Erde Statt.

wegung durch die Selbst-Wiedershervorbringung entspringt, so ist eben nur eine und dieselbe Selbst-Wiedershervorbringung die Ursache der fortgesetzten Bewegung. Nicht nöthig ist es jedoch, gleich der Fortsetzung der Bewegung, auch eine Fortsetzung der Selbst-Wiedershervorbringung anzunehmen, weil dies komplizirt wäre. Um dies zu zeigen, wird gesagt: „Auf dieselbe Weise die folgende und folgende“, und „durch die von dieser Bewegung verursachte Selbst-Wiedershervorbringung“, wo dieses im Singular steht. Nach der Annahme der Nyāya aber wäre die Annahme der Fortsetzung der Selbst-Wiedershervorbringung, gleich der Bewegung, komplizirt. Dass von zwei gleichzeitig geworfenen Pfeilen der eine stärker, der andere schwächer sich bewegt, davon ist die Stärke oder Schwäche des Wurfens die Mittelursache. U.

18. Auf diese Weise würde nun wohl der Pfeil für immer sich bewegen, und niemals wieder fallen? Darauf antwortet das Sūtra: Wenn die Selbst-Wiedershervorbringung, d. h. die durch die erste Bewegung verursachte Geschwindigkeit, nicht da ist, aufgehoben ist, so entspringt durch die Schwere als Ursache der Fall des Pfeils u. s. w. Die Zeit, in welcher eine bestimmte Geschwindigkeit dauert, zerstört in ihrem letzten Augenblicke die Geschwindigkeit. Zuweilen wird die Geschwindigkeit auch durch die Verbindung mit einer anderen Substanz zerstört. V.

1. Bewegung in der Erde, in einem Bambu u. s. w. entsteht zuweilen durch den Wurf des Feuers u. s. w., und zuweilen durch den Schlag einer Art u. s. w.; auf dieselbe Weise durch Verbindung mit dem Verbundenen, z. B. durch die Verbindung eines Strickes, verbunden mit einem sich fortbewegenden Pferde. In der ersten Bewegung des Bambu u. s. w. ist der Wurf des Feuers u. s. w. die nicht-inhärirende, der Bambu u. s. w. die inhärirende, und das Geschick u. s. w. die Mittel-Ursache, in der zweiten der Schlag der Art u. s. w. die nicht-inhärirende Ursache, und in der dritten die Verbindung des mit dem Pferde verbundenen Strickes die nicht-inhärirende Ursache. V.

Wurf ist eine besondere Verbindung, wo die dadurch entstandene Bewegung nicht die Ursache der wechselseitigen Trennung von zwei verbundenen (Dingen) ist, oder sie ist die Verbindung, welche nicht die Mittelursache des Tons ist. Ein Schlag dagegen ist die besondere Verbindung, welche die Mittelursache des Tons ist, und wo die dadurch entstandene Bewegung die Ursache der gegenseitigen Trennung von zwei verbundenen (Dingen) ist. U.

2. Die von diesen auf verschiedene Weise (entstandene Bewegung) wird vom Geschick verursacht.
3. Das Herabfallen des Wassers (einer Wolke) geschieht beim Nicht-Dasein der Verbindung durch die Schwere.
4. Das Fließen (des zur Erde gefallen Wassers) geschieht durch Tropfbarkeit.
5. Die Sonnenstrahlen in Verbindung mit dem Winde (verursachen das Aufsteigen des Wassers).
6. Durch Zusammentreffen mit dem Winde (des sich bewegenden Windes) so wie durch die Verbindung mit dem Verbundenen (des Windes mit den Sonnenstrahlen), geschieht dasselbe).
7. Das Aufsteigen (des Wassers von der Wurzel) im Bäume wird durch das Geschick verursacht.

2. „Die von diesen“, nämlich dem Winde, dem Schläge und der Verbindung mit dem Verbundenen, „auf verschiedene Weise“, anders entstandene Bewegung, wie ein Erdbeben u. s. w., „ist vom Geschick verursacht, d. h. die Verbindung mit der Seele, welche das Geschick in sich trägt, ist die nicht-inhärirende Ursache, nämlich das Geschick desjenigen, welchem durch das Erdbeben ein Wohl oder Uebel zu Theil wird. V.

3. Das Fallen des Wassers in der Form des Regens geschieht durch die Schwere, wenn die Verbindung, mit der Wolke nämlich, nicht da ist. Deshalb ist in diesem Falle das Nicht-Dasein der Verbindung die Mittelursache. U.

4. Das Fließen, d. h. das sich Weiter-Bewegen einer grossen Wassermenge in der Form eines Stromes, welche durch die gegenseitige Verbindung der zur Erde gefallen Wassertropfen hervorgerufen wird, entsteht durch die Tropfbarkeit als seiner nicht-inhärirenden, und durch die Schwere als seiner Mittel-Ursache. U.

5. Durch das Zusammentreffen, durch die Verbindung mit dem Winde, d. h. mit dem Winde der Geschwindigkeit habenden Luft. Demnach durch die Verbindung mit der Geschwindigkeit habenden Luft besitzen die Sonnenstrahlen die Fähigkeit, sich in die Höhe zu bewegen. Ist nun nicht etwa die Verbindung der Luft, welche im Sonnenstrahle Statt findet, die nicht-inhärirende Ursache des Aufsteigens des Sonnenstrahles, nicht aber des Wassers, weil das Substrat verschieden ist? Die Antwort auf diese Frage ist „und durch die Verbindung mit dem Verbundenen“, d. h. durch die Verbindung mit den Sonnenstrahlen, welche mit der Luft verbunden sind. Demnach, die nicht-inhärirende Ursache des Aufsteigens des Wassers ist die Verbindung der mit der Luft verbundenen Sonnenstrahlen, die Mittelursache aber die Verbindung der Luft, welche den Sonnenstrahlen u. s. w. einwohnt. V.

7. Wie geschieht denn beim Nicht-Dasein jener Ursache das Aufsteigen des Wassers an der Wurzel des Baumes im Innern des

8. Das Erstarren und das Schmelzen des Wassers geschieht durch Verbindung mit dem Lichte.
9. Hier ist das Rollen des Donners der Beweis.
10. Auch die Aussage des Veda ist ein Beweis.
11. Durch die Verbindung des Wassers und die Trennung von der Wolke (entsteht das Geräusch des Donners).

Baumes? Die Antwort ist: Die Verbindung der mit Geschick begabten Seele, welcher durch den Wachsthum des Baumes ein Wohl oder Uebel zu Theil wird, ist die nicht-inhärirende Ursache jenes Aufsteigens, das Geschick die Mittel-Ursache. V.

8. Die Grundatome des Wassers, welche im Begriff stehen, ein zwei-atomiges Ganze zu bilden, bilden keine Tropfbarkeit in einem solchen Ganzen, wenn sie durch das Himmels-Licht daran verhindert werden. Deshalb werden vermittelt der nicht tropfbaren Theile bei der allmähigen Entstehung eines Ganzen von zwei Atomen u. s. w. nicht tropfbare Hagelkörner u. s. w. gebildet, und so wird die Härte derselben wahrgenommen. Was ist nun der Beweis, dass jene Hagelkörner u. s. w. aus Wasser entspringen? Die Antwort ist, „und das Schmelzen geschieht durch Verbindung mit dem Lichte“. Durch eine stärkere Verbindung mit dem Lichte entsteht Bewegung unter den Grundatomen, welche im Begriff stehen, Hagelkörner zu bilden, durch die Bewegung Trennung, daher durch die fortgesetzte Zerstörung der Anfangsverbindungen des grossen Ganzen der Hagelkörner u. s. w. Wegen des Aufhörens der Verbindung des Lichtes, welches die Tropfbarkeit verhindert, bilden nun hier die Grundatome in mehreren Ganzen von zwei Atomen die Flüssigkeit. Daher das Schmelzen der mit Tropfbarkeit begabten Hagelkörner. Die Mittelursache ist hier das Eindringen des stärkern Lichts. U.

9. Was ist nun der Beweis des Eindringens des Himmelslichts in das Himmelswasser? Die Antwort ist, Das Geräusch des Donners ist der Beweis für die Verbindung mit dem Himmelslichte. Im Anfange wird der Blitz offenbar, sodann das Geräusch des Donners; gleichzeitig damit geschieht das Fallen des Hagels. Deshalb, so schliesst man, entstehen die Hagelkörner durch Verbindung mit Himmelslicht. V.

11. Die Verbindung der Wolke mit dem Wasser und ihre Trennung von demselben als Mittelursachen bringen durch die Verbindung der Wolke mit dem Aether als nicht-inhärierender Ursache, in dem Aether, der inhärierenden Ursache, das Geräusch, den Donner hervor. U.

Durch die Verbindung des Wassers, d. h. durch den Schlag vermittelt der Luft, und durch die Trennung von der Wolke entsteht der Donner. V.

12. Mit der Bewegung der Erde sind die Bewegung des Lichts und die Bewegung der Luft erklärt.
13. Das Anflodern des Feuers, das horizontale Fortschreiten der Luft und die erste Bewegung der Atome und des innern Sinns sind durch das Geschick erklärt.
14. Durch die Bewegung der Hand ist die Bewegung des innern Sinns erklärt.
15. Durch die Verbindung der Seele, der Sinns, des innern Sinns und der Gegenstände (finden) Wohl und Wehe (Statt).

12. Durch die Aussage, dass das Erbeben u. s. w. von einem besonderen Geschick abhängt, ist auch erklärt, dass die Bewegung des Lichts, welche einen allgemeinen Brand u. s. w. erzeugt, und die Bewegung der Luft, welche die Bäume schüttelt, vom Geschick abhängen.

13. „Die erste“, nämlich welche in der ersten Zeit der Schöpfung Statt findet. Weil dann Wurf, Schlag u. s. w. nicht da sind, so ist die Verbindung der Seele, welcher ihr Geschick einwohnt, in diesem Falle die nicht-inhärerende Ursache. „Das Erste“ gilt auch für das Anflodern und das horizontale Wehen; denn es ist recht, für die übrigen Bewegungen des Loderens und des horizontalen Wehens eine nicht-inhärerende Ursache anzunehmen, weil bei dem Vorhandensein einer wahrnehmbaren Ursache die Hypothese des Geschicks nicht angemessen ist. U.

14. Wie die Bewegung der Hand bei dem Aufwerfen u. s. w. der Mörserkeule die Verbindung mit der wollenden Seele zur nicht-inhärierenden Ursache hat, so hat auch die Bewegung des innern Sinns, welche die Verbindung mit einem seinen ihm angemessenen Gegenstand ergreifenden Sinn herbeiführen soll, die Verbindung mit der wollenden Seele zur nicht-inhärierenden Ursache. Wenn auch der innere Sinn als Sinneswerkzeug nicht Gegenstand eines offbaren Willens ist, so muss man doch die Entstehung der Bewegung im innern Sinne durch den Willen erklären, welcher Gegenstand des den innern Sinn fortleitenden Gefässes (Ader) ist. Man muss aber zugestehen, dass (dies) Gefäss durch den Tastsinn aufgefasst werde. Wäre dies nicht der Fall, so wäre auch die Fortschaffung des Blutes, der Galle u. s. w. durch den Willen, welcher das Leben fortleitende Gefäss zum Gegenstand hat, nicht möglich. U.

15. Wohl und Wehe dienen nur zur Andeutung; Wissen und Wille u. s. w. sind ebenfalls darunter gemeint. Die Allgegenwart des innern Sinns ist zuvor widerlegt; es ist bewiesen, dass er unter den Begriff des Atoms fällt; auch ist ausgesagt, dass das nichtgleichzeitige Entstehen des Wissens der Beweisgrund für das Dasein des innern Sinns ist. Deshalb ohne die Verbindung des innern Sinns mit einer Stelle dieses oder jenes (äussern) Sinns würden

16. Wenn der innere Sinn in der Seele feststeht, giebt es keinen Anfang davon (von der Bewegung des innern Sinns), keinen körperlichen Schmerz. Dies ist die Erlösung.
17. Das Herausgehn (des innern Sinns) beim Tode aus dem Körper, das Hineingehn (in einen andern Körper), die Verbindungen der Speise und des Tranks, so wie die Verbindungen von andern Wirkungen, alles dies wird durch das Geschick verursacht.

Wohl und Wehe nicht vorhanden sein. Wäre keine Bewegung des innern Sinns da, so gäbe es auch keine Wahrnehmung solcher Art wie: meinem Fuss ist wohl, mein Kopf schmerzt u. s. w. Wenn gleich jede besondere Eigenschaft der Seele von der Verbindung mit dem innern Sinne abhängt, so sind doch (nur) Wohl und Wehe, weil sie wegen ihrer Eindringlichkeit allgemein bekannt sind, hier genannt. U.

Wohl und Wehe entstehen durch die Verbindung der Seele, der Sinne, des innern Sinns und der Gegenstände. Hier ist die Verbindung des innern Sinns mit der Seele, die Verbindung desselben mit den äussern Sinnen, und die Verbindung dieser letzteren mit den Gegenständen gemeint.

Zur Erklärung: Beim Anblicke eines Freundes entsteht Lust, beim Anblick eines Feindes Unlust. Eine solche Wahrnehmung nun findet nicht Statt ohne eine Verbindung des Auges mit dem innern Sinne, und des innern Sinnes mit der Seele, eine solche Verbindung wiederum nicht ohne eine Bewegung des innern Sinns, und so ist diese letztere erwiesen. V.

16. Wenn der innere Sinn seiner Natur nach beweglich ist, so giebt es auch kein Zurückhalten desselben. Demnach, weil es ohne Erlösung kein Offenbarwerden der Seele giebt, so würde, wegen der Unmöglichkeit einer absoluten Befreiung das Lehrsystem, welches das Resultat des Denkens ist, ohne Zweck sein. Zur Lösung dieses Zweifels wird gesagt: „Wenn der innere Sinn in der Seele feststeht“, wenn der innere Sinn, die äussern Sinne verlassend, durch die sechstache Erlösung in der Seele feststeht, „so giebt es keinen Anfang“, keine Entstehung, „davon“, nämlich von der Bewegung des innern Sinns; dann wird der innere Sinn unbeweglich. Diese Verbindung des innern Sinns, welcher von dem Aeussern hinweggewandt ist, heisst Erlösung . . . Deshalb, wenn nach diesem durch die Entstehung des Offenbarwerdens der Seele das falsche Wissen u. s. w. verschwunden ist, so giebt es kein Hinderniss der absoluten Befreiung, und das Lehrsystem, welches das Resultat des Denkens ist, ist nicht zwecklos. V.

17. „Das Herausgehn“ des innern Sinns beim Tode aus dem Körper, „das Hineingehn“ in einen andern Körper während der Entstehung desselben, „die Verbindung der Speise und des Tranks,

18. Wenn dies nicht da ist, so ist Verbindung nicht da, auch Offenbarwerden ist nicht da; (dann erfolgt Befreiung).
19. Finsterniss ist Nicht-Existenz, weil sie entgegengesetzt ist dem Ursprunge der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen.
20. Weil das Licht durch eine andere Substanz verdeckt wird.

so wie die Verbindungen von andern Wirkungen“, der Sinne nämlich und der verschiedenen Lebensabtheile mit dem Körper, — hier muss man: von welcher Bewegung diese entspringen, ergänzen, — diese Bewegungen werden durch das Geschick verursacht, davon ist die inhärirende Ursache die Verbindung der Seele, welcher Geschick einwohnt. V.

18. „Wenn dies“, das Geschick, „nicht da ist“, wenn die zukünftigen Geschehnisse durch die Offenbarung der Seele, und die gegenwärtigen durch den Gemüth vernichtet sind, „so ist Verbindung nicht da“, so entsteht Trennung von der Verbindung mit dem Strome der Körper, und nach dieser giebt es kein Offenbarwerden, d. h. keinen Ursprung des Uebels, weil die Ursache (desselben) in der Form des Körpers und des Geschicks nicht vorhanden ist. Dann ist absolute Befreiung möglich, d. h. sie ist nicht etwas, was dem Horne des Hasen gleicht. V.

19. „Finsterniss ist Nicht-Existenz“, nicht aber Existenz, „weil sie entgegengesetzt ist dem Ursprunge der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen“, d. h. den entstandenen Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen. Eine entstandene Substanz nämlich wird durch Theile aufgefangen; aber mit der Finsterniss ist dies nicht der Fall, indem sie unmittelbar mit dem Verschwinden des Lichts nicht mehr wahrgenommen wird und keine Tastbarkeit hat. Weil die hervorragende Farbe der Erde die hervorragende Tastbarkeit in sich schliesst, so wäre für die, welche in der Finsterniss eine hervorragende Farbe annehmen, die Annahme einer nicht hervorragenden Tastbarkeit unangemessen. Auch deshalb ist die Finsterniss nicht Erde, weil sie keinen Geruch hat. Noch ist sie im Wasser enthalten, weil eine dunkle Farbe (für die Finsterniss) angenommen wird. Deshalb ist sie auch in einer Eigenschaft oder Bewegung enthalten, weil sie als Gegenstand des Auges unabhängig vom Lichte ist (d. h. weil sie nur wahrgenommen wird, wenn kein Licht da ist). So sei sie denn eine andere Substanz; diese Annahme aber ist unangemessen, weil durch das Nicht-Vorhandensein des nothwendigen Lichts die Vorstellung der Finsterniss entspricht. V.

20. Wenn die Finsterniss nun den Charakter der Nicht-Existenz hat, wie kann denn die Vorstellung entstehen, dass sie sich bewegt? Die Antwort darauf ist: „Weil das Licht durch eine andere Substanz verdeckt wird“. An dem Orte, wo das Licht hinweggeht, entsteht die Vorstellung, und solche Vorstellung ist eine Täuschung durch Uebertragung des Hinweggehens des Lichts. V.

21. Auch sind Raum, Zeit und Aether bewegungslos, weil sie dem, welches Bewegung hat, entgegengesetzt sind.
22. Damit sind die Bewegungen und Eigenschaften erklärt.
23. Die Inhärenz des Bewegungslosen ist von den Bewegungen ausgeschlossen.
24. Die Eigenschaften aber sind nicht-inhärrende Ursachen.
25. Durch die Eigenschaften ist der Baum erklärt.
26. Durch die Ursache die Zeit.

21. Entgegengesetzt der Bewegung ist das, dessen Ausdehnung unendlich gross ist, dessen Ausdehnung nicht endlich ist. Das „Auch“ schliesst die Seete ein. V.

22. „Dadurch“, durch den Gegensatz zu dem, was Bewegung hat, durch das Nicht-Haben einer endlichen Ausdehnung „Erklärt“, als bewegungslos ausgesprochen. Durch das „Und“ wird die Allgemeinheit u. s. w. eingeschlossen. V.

23. „Die Inhärenz des Bewegungslosen“, der Eigenschaften und Bewegungen ist eben (ihre) Verbindung. Diese nun ist von den Bewegungen ausgeschlossen; es giebt keine Entstehung dieser Verbindung, und noch viel weniger eine Abhängigkeit derselben von der Bewegung. U.

25. Aber durch solche Vorstellungen wie „Hier entsteht eine Bewegung“ — „Jetzt entsteht eine Bewegung“ sind Raum und Zeit ebenfalls inhärrende Ursachen der Bewegung. Wie könnten sie sonst die Stützen derselben sein? Um dies zu widerlegen wird gesagt: Wie die Schwere und andere Eigenschaften nicht inhärrende Ursachen der Bewegung sind, weil sie keine Form (begränzte Ausdehnung) haben, so ist auch der Raum nicht die inhärrende Ursache der Bewegung, weil er eben keine Form hat. Eine Stütze giebt es aber auch ohne inhärrende Ursache und (die Vorstellung davon) wird hervorgebracht, wie wenn man sagt: „Im Topfe sind Beeren der Baumwolle“, „Im Walde ertönt Löwengebrüll“ u. s. w. U.

26. Hiermit wird die Zeit als unbeweglich erklärt. „Durch die Ursache“ hiermit ist der Hauptcharakter ausgesprochen. Deshalb ist die Zeit die Stütze der Bewegung, nur als Mittel-Ursache und nicht als inhärrende. U.

(Schluss folgt.)

Beiträge zur aramäischen Münzkunde Eran's und zur Kunde der ältern Pehlewi-Schrift.

Von

Prof. Dr. M. A. Levy.

(Mit 3 lithogr. Tafeln.)

In neuerer Zeit ist die Aufmerksamkeit der Archäologen und Numismatiker auf eine Reihe von Münzen gelenkt worden, die sonst sehr spärlich in den Cabineten vorhanden und selbst groessen Münzkennern unbekannt geblieben waren. Sie sind indessen auch heute noch in dem Grade unerforscht, dass sie es in den verschiedenen Münzsammlungen, die bereits zahlreiche Exemplare besitzen, nicht hin zu einem ehelichen Namen gebracht haben. Wenn ich nun in dem Folgenden einiges Licht über dieselben zu verbreiten und ihre Bedeutung für die Geschichte des Alterthums und der Paläographie zur Anerkennung zu bringen versuche, so geschieht dies in der Hoffnung, dass Andere, besonders Numismatiker von Fach, die Sache weiter fördern und dem Prinzip der neuern Zeit, das auf dem Gebiete der Praxis so wohlthätige Erfolge gehabt hat, ich meine die Theilung der Arbeit, auch hier Nachhülfe tragen möchten. Denn ich verhehle es mir keinesweges, dass in dem vorliegenden Falle noch viele Schwierigkeiten zu beseitigen sind, wenn es mir auch gelungen sein sollte einzelne Wörter mit Sicherheit zu entziffern; ist jedoch erst einmal ein glücklicher Anfang gemacht, so dürfen wir zum erwünschten Ziele zu gelangen mit Zuversicht erwarten.

Das englische Athenaeum (Oct. 1866, S. 403) kündigt unter der Ueberschrift „Discovery in the East“ die Entzifferung einer Reihe von Münzen an, welche dem um die Numismatik und indogermanische Sprachforschung wohlverdienten Edward Thomas gewidmet wäre. Die Worte dieses Gelehrten lauten so: „It may interest those who are engaged in the study of the Semitic Palaeography of the Holy Land to be informed of the discovery of an early type of Chaldean-Pehlevi writing on the coins of Artaxias, the Satrap of Armenia, who, about the year 189 B. C. disavowed his allegiance to Antiochus the Great, and established the independence of the kingdom of Armenia, which descended, after an interval, to the subordinate branch of the Parthian Arsacidae.“

„A modified form of this species of character has long been known to orientalists, as having gradually intruded upon the Greek on the later coins of the Imperial Arsacidae, and as being largely employed in the Bilingual Inscriptions of the early Sassanians in Western Persia — (De Sacy, Ker Porter, Journ. Roy. Asiatic Soc. XII, 253, XIII, 373; Prinsep's Essays on Indian Antiquities, II, 163). The legends on the coins of Artaxias have hitherto defied all attempts at satisfactory interpretation through the medium of purely Phoenician palaeography (Duc de Luyne's Satraps, Numismatic Chronicle, XVIII, p. 143), and it is only by a summary change in the value of certain letters, fully authorized, however, by the subsequent alphabets, that the nominal identifications have now been effected.“

Ehe wir jedoch den englischen Gelehrten in seinen Erörterungen weiter begleiten, ist es nothwendig den nicht ganz eingeweihten Leser über den zu behandelnden Gegenstand zuvor zu orientiren. Der Herzog von Luyne hat zuerst in seinem Werke: *Essai sur la numismatique des Satrapies etc.* Pl. VI, p. 42 auf eine Münze aufmerksam gemacht, unter dem Titel: „*Satrape de la Bactriane*.“ Er giebt a. a. O. eine ausführliche Beschreibung und eine Umschrift der Legende in hebr. Buchstaben. Er war geneigt sie dem 5ten vorchristlichen Jahrhundert zuzuschreiben. Da jedoch der berühmte Münzkennner seit langer Zeit von seiner Ansicht zurückgekommen, so ist es überflüssig hier näher auf dieselbe einzugehen ¹⁾. — Später hat Herr Vaux im *Numismatic chronicle* (XVIII, p. 139) einige andere Exemplare der Münzen, welche sich jener eben gedachten anschließen, veröffentlicht ²⁾ und sich weiter über diesen Gegenstand verbreitet. Er ist der Ansicht, dass diese Münzen nicht nach Bactrien zu verlegen seien; zunächst wetzt der vor dem Altar stehende Priester oder Magler eher arsacidische oder gar sassanidische Herrscher voraus; ferner haben wir bei den Bactriern in so früher Zeit keine Münzprägung zu erwarten; eher möchte man diese Münzen in der Classe rechnen, welche Sir Henry Rawlinson „*Sub-Parthian*“ nennt. Dieser Ausdruck wird dann später, nachdem eine Beschreibung der Münzen und eine Umschrift der Legenden in hebräischer Quadratschrift gegeben ist, noch genauer präcisiert „*meaning by that title the money of local dynasties, who lived and ruled in the East under the shadow of the Arsacidian empire*.“ Auch die Entzifferung des Herrn Vaux können wir nicht billigen, wenn auch er, wie Herr Thomas, einzelne Buchstaben richtig gelesen hat. Uebrigens hat jener auch keinen Anspruch auf eine sichere Deutung gemacht.

Nach diesem Versuche finden wir den Gegenstand von einem

1) Die dort abgebildete Münze findet sich auf unserer Tafel I, No. 1, die Legende ist hier etwas genauer wiedergegeben.

2) Es sind dies bei uns Taf. I, 1 (alle nochmals abgebildet worden 2. u. 3.

gründlichen Münzkenner, dem Herrn v. Prokesch-Osten, wiederum berührt in der Abhandlung: „Inedita meiner Sammlung autonomer altgriechischer Münzen“ in den Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Cl. 9ter Bd. (Wien 1859) S. 202 fg. Es werden vier, genau genommen nur zwei, hierher gehörige Münzen im Abbilde (Taf. II, Asiatischer Theil, no. 20–23) veröffentlicht¹⁾, von denen aber kaum eine einzige eine lesbare Legende hat²⁾. Auf einzelne Bemerkungen des gelehrten Numismatikers werden wir noch später zurückkommen.

Kehren wir nach dieser kurzen Unterbrechung zu dem neuesten Bearbeiter unserer Münzen zurück. Herr Thomas spricht sich weiter über die Lesung der von dem Duc de Luynes und von Hrn. Vaux veröffentlichten Münzen aus und versucht die Entzifferung und Umschreibung in hebräischer Schrift. Wir geben zu diesem Behufe, statt ihm in seinen Erörterungen im *Athenaeum* a. a. O. zu folgen, seine neueste Ansicht im *Numismatic chronicle* (N. S. Vol VI, Separatabdruck), die in etwas erweiterter Form das bereits im *Athenaeum* Vorgetragene vorführt. Die Münze des Duc de Luynes (vgl. Vaux a. a. O. no. 6) wird gelesen:

No. 7 (das.): בָּהֲדַת וְרִתְדַרְשֵׁי אֲרִסְךָ
 No. 8 (das.): רִתְדַת וְרִתְדַרְשֵׁי אֲרִסְךָ
 New Coin in the B. M.: רִתְדַת וְרִתְדַרְשֵׁי אֲרִסְךָ

כד

Da wir sämtliche hier entzifferte Münzen in unserer Tafel in Abbildung geben³⁾ und noch besprechen werden, so fügen wir nur noch wenige Worte, welche Herr Thomas zur Rechtfertigung seiner Entzifferung und Bestimmung der Münzen anführt, mit seinen eigenen Worten hier hinzu (*Num. Chron.* p. 6):

„I understand the opening word on No. 6 and 7, notwithstanding the minor variations in the two examples of Bahdat and Bagdi, to mean simply the „divine“. — The Baga of the cuneiform inscriptions (Rawlinson, J. R. A. S., X. 93.), and the Bagi of the gem legend⁴⁾ — a term so frequently associated with royalty in the East. The name Ortadarsheg, or Artadarsheg, certainly does not coincide literally with the ordinary Greek transcription, but both the Greek and Latin reproductions of the designation are

1) Es sind die, welche mit unserer Tafel I. No. 8 fg. Aehnlichkeit haben.

2) Herr von Prokesch-Osten bemerkt: „Einer der geübtesten Sprachkenner las die Legenden der beiden grösseren Münzen: *Frastat Artakana Schahs* (Phraates, König von Artakum, dem heutigen Herat). Dass eine solche Lesung unmöglich ist, wird sich weiterhin herausstellen.“

3) S. Taf. I, No. 1–2, 3 u. 9, b.

4) Herr Thomas hat in derselben Abhandlung zuvor eine Gemme mit Pehlvi-Inschrift „Siegel von *Varahrân Kerman Shih*“ beschrieben und erklärt.

uncertain, and we may fairly assume that the coin orthography gives the true version of the Armenian name of „Ardsachae“ (St. Martin 1, 409). The concluding term Arsagak, I imagine to be the title, which seems, as a compound titular name, to have a root in common with the generic designation of the Arsacidae¹⁾. The Ratu dat bad, on the new piece (if such be the correct transcription) appears to connect itself with the Zend 𐬢𐬀𐬭𐬀, Persian 𐬔𐬀, an epithet frequently applied to Zoroaster (Hyde, p. 317; Spiegel, 443), while the dat, „gift“, and Bad or Pat, „lord“ are simple and obvious in their meaning. On subsequent coins this combination is replaced by $\frac{71}{72}$ Ur-had, „lord of fire“, the modern $\frac{71}{72}$ Hirbad²⁾.

Was wir nun von vornherein gegen die Bestimmung des Herrn Thomas, die berührten Münzen nach Armenien zu verlegen, einwenden müssen, ist die Herkunft derselben. Die meisten der im Britischen Museum aufbewahrten kommen von Schiras, Hamadan, oder Bagdad her, die des Herrn von Prokesch-Osten aus Kerman, ein Moment, das selbst bei Silberprägung nicht ganz zu übersehen ist. Dazu kommt, dass die Lesung einzelner Zeichen bei Herrn Thomas ganz und gar unmöglich ist, was er sicherlich zugestehen dürfte, wenn ihm ein reicheres Material zu Gebote gestanden hätte. Diesen Vortheil verdanke ich der Güte des Duc de Laynes, welcher in höchst unegennütziger Weise die von ihm in Lithographien in sorgfältigster Weise abgezeichneten³⁾ und zusammengestellten Münzabbildungen mir zum beliebigen Gebrauch überlassen hatte⁴⁾. Ich habe längere Zeit mit der Veröffentlichung gezögert, einerseits weil ich die Hoffnung nicht aufgeben mochte, dass der grosse Münzkennner selbst die Veröffentlichung bewerkstelligen würde, anderseits, weil mir noch mancher Punkt in den Legendens nicht ganz klar war. Da jedoch meine Hoffnung sich nicht verwirklicht und die neueste Bearbeitung nicht ohne Grund die Befürchtung erweckt hat, es möchten aus Mangel an hinreichend monumentalem Stoff weitere

1) Artaxerxes Monson bore the name of Arsaces before he came to the throne. The names of Arsus, Arsames, Arsameses and Dardarsus, point to a similar derivation, which is probably the Scythian root 𐬀𐬭𐬀, „great“ (Noria, J. R. A. S. XV 205), hence 𐬀𐬭𐬀.

2) Der Verfasser weist hier auf eine Münze hin, welche ebenfalls auf unserer Tafel I zu finden ist, nämlich No. 5.

3) Da ich die meisten hieher gehörenden Münzen des Britischen Museums durch Antiquale kenne, so war ich wohl zu diesem Urtheil — insofern die diesem Cabinet gehörigen in Betracht kommen — berechtigt. Von diesem ist aber auch wohl ein Schluss auf das übrige Material gewiss nicht mit Unrecht zu ziehen, abgesehen davon, dass alle Publikationen des Duc de Laynes durch treue Wiedergabe des archäologischen Stoffes sich stets auszeichnet haben.

4) Es war dies im Juni 1862.

Verirrungen vorkommen, oder die Bearbeitung dieser für die Kenntniss Iran's so wichtigen Denkmäler noch längere Zeit unbearbeitet gelassen werden, so habe ich mich entschlossen, das anvertraute Gut zum allgemeinen Nutzen weiteren Kreisen zugänglich zu machen, in der bereits ausgesprochenen Ueberzeugung, dass es an Ergänzungen und Berichtigungen von anderer Seite nicht fehlen werde. Wir gehen nun eine kurze Beschreibung unserer Münzen nach der Reihenfolge, wie diese selbst nach Fabrik und Schrift sie zu erscheinen scheinen.

Taf. 1, No. 1. Kopf des Königs, nach rechts gekehrt, mit eigenthümlicher Kopfbedeckung, einer Tiara, deren Zipfel über den Nacken hinausgehen, dazu eine enganliegende Binde rings um den Kopf; die Oberlippe hat einen gekrümmelten Schnurrbart, das Kinn einen kurzgestutzten Bart; der Hals ist unbekleidet; in den Ohren grosse Ringe.

Rs. Ein grosser Feueraltar, oder vielmehr Tempel, vor dem der König die rechte Hand ausbreitend in betender Stellung, in laugem bis an die Füsse reichendem Gewande und mit gleicher Kopfbedeckung wie auf der Vorderseite wahrzunehmen ist. Zur Rechten des Altars eine Fahne (vexillum). An der Seite derselben die Legende:

𐎠𐎡𐎹𐎶𐎠𐎶

Unter dem Altar: 𐎠𐎡𐎹𐎶𐎠𐎶

R. Gew. 15 gr., 81. Cab. des brit. Museums.

No. 2. Die Vorderseite wie bei No. 1.

Rs. Der König, nach links gewendet, auf einem Throne sitzend, mit laugem, bis an die Füsse reichendem Gewande und einer Kopfbedeckung wie im Ar., hält in der rechten Hand einen langen Stab (Scepter oder Speiss?), in der linken einen Kelch.

Vor demselben eine Fahne.

Hinter dem Thron die Legende: 𐎠𐎡𐎹𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶

Vor der Fahne: 𐎠𐎡𐎹𐎶𐎠𐎶

R. Gew. 16 gr., 62. Cab. des brit. Museums.

No. 3. Der Kopf des Königs ist nach rechts gekehrt, mit einer eigenthümlichen Kopfbedeckung, deren Zipfel auf die Stirn und weit hinten auf den Nacken herabfallen. Eine Binde bedeckt die Lippen und das Kinn; auf der Oberlippe ein dünner Schnurrbart.

Rs. Der König, rechts gewendet, steht zur Linken eines grossen Feueraltars, mit der linken Hand einen auf dem Boden ruhenden

1) Mit dem Sternchen wollten wir andeuten, dass wir das Zeichen noch nicht mit Sicherheit bestimmen können. Die Annahme, es sei dasselbe Zeichen, welches wir auf sassanidischen und persopolitanischen Denkmälern in dem Worte, welches gewöhnlich 𐎠𐎡𐎹𐎶 (von Andern gewiss falsch [𐎠𐎡𐎹𐎶]) gelesen wird, als letztes wahrnehmen (s. weiter unten), scheint uns noch zu gewagt, bis uns andere Denkmäler älterer Zeit belehrt haben, dass es schon so frühzeitig in Gebrauch war. Sollte es sich belegen lassen, so halten wir es für ein He, s. weiter unten.

Bogen haltend, während die rechte gegen den Altar gebreitet ist.
Zur rechten Seite des Altars die Legende: סרור

unter demselben: סרורא

hinter dem Könige: אנדא ?

℞. Gew. 3 gr., 43. Cab. des brit. Museums.

No. 4. Der Kopf des Königs wie in No. 3.

Rs. Wie in No. 3, nur dass der anbetende König beide Hände erhoben und zur rechten Seite des Altars eine Fahne ist. An der Seite derselben die Legende: סר

unter dieser: סרורא

hinter dem Könige: סרור

zwischen diesem und dem Altar ein isolirter Buchstabe ט.

℞. Gew. 16 gr., 96. Cab. des médailles in Paris.

No. 5. Der Kopf des Königs wie in No. 4, eingefasst von einem Perlenkranz.

Rs. Wie in voriger No. An der Fahne: סר

unter dem Altar: סרורא

hinter dem Könige: סרור (?)

℞. Gew. 3 gr., 93. Cab. des brit. Museums.

No. 6. Kopf des Königs wie in No. 3.

Rs. Altar mit dem Könige wie in No. 3, über jenem die schwebende Gestalt des Ahuramazda, über dessen Haupte die Legende: סר; vor demselben zur Seite: סרורא, hinter dem Könige: סר (?) und unter dem Altar: צרילא. Zur Seite der Fahne sind einige unleserliche Zeichen.

℞. Gew. 16 gr., 94. Cab. des Duc de Luynes, jetzt dem Cab. des médailles in Paris einverleibt.

No. 7. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. Altar mit dem anbetenden Könige und dem Bilde des Ahuramazda, wie in No. 6. Vor der Fahne: סרור, unter dem Altar: סרורא (?) und hinter dem Betenden: סר

℞. Gewicht 16 gr., 70. Cab. des Duc de Luynes.

No. 8. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in der vorhergehenden No. Hinter der Fahne: סרור. Unter dem Altar: סרורא. Hinter dem Betenden unleserliche Zeichen.

℞. Gew. 16 gr., 90. Cab. des Duc de Luynes.

No. 9, a. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in No. 8. Vor der Fahne: סרור (?) oder סרור, hinter derselben: סר.

℞. Gew. 16 gr., 50. Cab. des Duc de Luynes.

No. 9, b. Vorderseite wie in 9, a.

Rs. wie in 9, a. Vor der Fahne: סרור, hinter derselben: סר. Unter dem Altare: סרורא.

℞. Gewicht 16 gr., 4. Cab. des brit. Museums.

No. 10. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in der vorhergehenden No., nur dass der Bogen fehlt und eine Nike hinter dem anbetenden König mit dem Lorbeerkranze wahrzunehmen ist. Vor der Fahne: **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥**. Unter dem Altar: **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥**.

R. Gew. 16 gr., 75. Cab. des Duc de Luynes.

No. 11. Kopf des Königs wie früher.

Rs. wie in No. 10. Vor der Fahne: **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥**. Unter dem Altar: **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥**.

R. Gew. 16 gr., 95. Cab. des Duc de Luynes.

No. 12. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in No. 8. Unter dem Altar: **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥**. Hinter dem anbetenden Könige: **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** ¹⁾.

R. Gew. 3 gr., 93. Cab. des brit. Museums.

No. 13. Av. und Rs. wie in No. 12, mit dem Bilde des Ahuramazda über dem Altar, ohne lesbare Legende.

R. Gew. 4 gr., 10. Cab. des Duc de Luynes.

No. 14. Av. und Rs. wie in No. 12. Vor der Fahne die Legende: **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** ²⁾, unter dem Altar: **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** oder **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** (s. Anm. zu No. 12), vor dem Betenden unlesbare Zeichen.

R. Gew. 2 gr., 82. Cab. des brit. Museums.

No. 15. Av. und Rs. wie in No. 12. Unter dem Altar eine eigenthümliche Legende.

R. Gew. 2 gr., 09. Cab. des brit. Museums.

Die folgenden Münzen No. 16—19, welche sämmtlich dem königlichen Münzcabinet zu Berlin, bis auf No. 16, die wir dem Duc de Luynes verdanken ²⁾, angehören und welche von Buschir herkommen, haben wir nur zu dem Zwecke hier mitgetheilt, um den Uebergang zu den weiter unten noch zu erklärenden Münzen Taf. II zu erläutern. Wie dieser Uebergang geschehen ist, wird weiterhin näher erklärt werden. Man wird nicht verkennen, dass in No. 18 der Kopf dem der Arsaciden bereits ähnlich ist, ebenso No. 19, wo die Wendung des Kopfes nach links bemerkenswerth ist, welche Richtung sämmtliche Köpfe auf Taf. II haben.

1) Möglich ist auch die Lesung **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥**, doch ist die im Text gegebene vorzuziehen. Zu **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** vgl. die Pehlwi-Legende **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** auf einer Gemme bei Mühlmann in dieser Zechr. XVIII, S. 24. No. 56.

2) Das Gewicht ist 15,42 gr.; das Berliner Cab. besitzt gleichfalls eine Tetradrachme derselben Art von 16,51 gr.; auch Drachmen von 4,03, 3,92, 3,88 und noch kleinere Stücke von 2,02, 0,51 und 0,48. Ich verdanke diese Mittheilungen dem Herrn Dr. Jal. Friedländer in Berlin, der auch die Güte hatte Stanislaski'sche von den gedachten Stücken mir zukommen zu lassen. Bei der Unzuverlässigkeit derartiger Standstättchen, die sich doch leicht verabschleichen, haben wir auch darauf verzichten müssen irgend einen Versuch zur Deutung der Legenden zu machen.

Aus dieser allgemeinen Beschreibung der Denkmäler können wir das Urtheil wenigstens mit Sicherheit fällen, dass alle aufgeführten Stücke zu einer Classe gehören, trotzdem sie einzelne Abweichungen in den Bildnissen und Legenden zeigen. Der oberflächliche Anblick lehrt uns ferner, dass diejenigen, für welche diese Münzen geschlagen worden, dem Cultus des Ahuramazda nahe gestanden haben müssen; doch lässt sich erst mit grösserer Sicherheit über Alles dieses urtheilen, wenn es gelingt die Legenden zu entziffern. Zu diesen wenden wir uns nun zunächst.

Die Zeichen, aus denen die Inschriften bestehen, gehören zu dem aramäischen Alphabet; das kann Niemand leugnen, der nur euhige Vertrautheit mit demselben hat, und zwar zu demjenigen Zweige desselben, der uns auf Monumenten in Kleinasien, auf Münzen und Siegeln, namentlich aber auf den Steinmonumenten und Papyrus-Fragmenten, welche in Aegypten gefunden ¹⁾, oder doch allen Anzeichen nach von diesem Lande herkommen, entgegentritt. Die so ganz bestimmt hervortretenden Eigenthümlichkeiten dieses Schrifttypus, wie er sich etwa vom vierten und dritten Jahrhundert vor Chr. und weiter abwärts herausgebildet, treten auch bei unsern Münzen recht deutlich hervor. Wir wollen nur auf einzelne solcher Kennzeichen aufmerksam machen: die geöffneten Köpfe bei π , γ , ϵ und τ ; das γ , ϵ und τ ist fast ganz gleich geformt, besonders τ und ϵ , ja oft ist auch von diesem das ϵ nicht zu unterscheiden, ebenso sind ϵ und γ von gleicher Gestalt; das Sain ist bereits einstreichig geworden ²⁾ und Jod tritt in sehr verkürzter Gestalt auf. Dies sind in der Kürze die wesentlichsten Merkmale des aramäischen Schrifttypus, wie wir ihn aus den Denkmälern der vorher erwähnten Herkunft und Epoche kennen. Man darf ferner mit Sicherheit auch den Schluss ziehen: wo wir diesen Schrifttypus in Gebrauch finden, da ist auch ein aramäisches Volk, oder doch ein mit dem Aramismus im Zusammenhang stehendes durch ihn in der Regel zum Ausdrack gelangt; daher auch der häufig gebräuchliche Name aramäisches Alphabet seinen guten Grund hat.

Treten wir nun den Legenden näher, so finden wir zwei Wörter, die sich sehr deutlich lesen lassen an zwei Stellen, nämlich: $\pi\tau\alpha\tau$ in No. 4 u. 12 am Schluss der Legende unter dem Feueraltar oder Tempel. Keiner wird die deutlichen Zeichen, als den gedachten Lautwerth darstellend, verkennen; wenn auch im Allgemeinen die Zeichen in No. 4 etwas älter erscheinen. Das Sain hat in beiden Legenden dieselbe Strichform, die wir auf Münzen Klein-

1) Das betreffende Schrifttafel: Taf. III, welche auch ein Alphabet aus den genannten ägyptischen Monumenten gezogen den Lesern bietet, wird dies ohne Zweifel anerkennen geeignet sein.

2) Den Uebergang von der dreieckigen Form (gleich dem griechischen Zeta) bildet die der Gewicht-Inschrift von Abydos (vgl. de Vogüé: Notes sur un talent de bronze trouvé à Abydos, Revue archéologique 1862).

asiens mit aramäischen Legenden¹⁾ auftreten und die durchgehends auf den aramäisch-ägyptischen Monumenten anzutreffen ist; das Jod hat in No. 4 bereits die Gestalt der Papyrusfragmente des Duc de Blacas (s. Gesenius, *monumenta ling. phoen.* tab. 4 u. unsere Schrifttafel), in No. 12 die der Steinschrift von Carpentras (s. das.), beide stehen dem Jod, = **λ**, in der Legende **יִרְיָזוּ** (Tribazes), s. Waddington *a. a. O.* Pl. V, no. 1, ziemlich nahe. Das Aleph hat fast schon die Form der hebräischen Quadratschrift, oder wie die in den ägypt.-aram. Monumenten. Sehr instructiv ist die Gestalt des He in No. 4 und an andern Orten unserer Legenden; sie ist eine ziemlich alterthümliche und schon auf ältern Siegelsteinen aus den mesopotamischen Culturländern anzutreffen (s. unsere phön. Studien II, Taf. no. 1 u. 3)²⁾. Es ist das Prototyp des He der hebr. Quadratschrift, wie wir es, noch dem unsern ziemlich ähnlich, auf der bekannten Grabinschrift von St. Jacob finden³⁾.

Die Bedeutung aber von **יְהוָה** = dem chaldäischen **ܝܗܘܐ** „des Gottes“ oder „des Göttlichen“ ist unzweifelhaft⁴⁾ und setzt diese Phrase natürlich ein nomen regens voraus, das wir zunächst aufsuchen wollen, ehe wir einzelne Varianten von **יְהוָה** berücksichtigen. Jenes nomen werden wir in dem Worte, das den zwei Wörtern vorausgeht, zu suchen haben. Es besteht aus sechs Zeichen und kehrt in fast allen Legenden wieder. Es kann dies — das ist von vornherein klar — kein Nomen proprium sein, weil es auf den, verschiedene Könige, die sich merklich durch ihre Portraits unterscheiden, darstellenden Münzen sich zeigt. Die drei ersten Zeichen sind sicherlich **ܝܗܐ**, das letzte ein **ܐ**, wenigstens ist dies unzweifelhaft auf den zwei bereits genannten No. 4 und 12. Die zwei noch übrigen Zeichen können **ܝ**, **ܕ** oder **ܠ** sein. Nach sorgfältiger Erwägung aller übrigen Legenden sind wir dahin gelangt, das vierte für ein **ܠ** und das fünfte für ein **ܝ** zu nehmen, so dass das ganze Wort **ܝܗܐܠܝܐ** lautet. Dies bedeutet „Bild, Abbild“ und zwar ist dies die ältere Form von **ܝܗܐܠܝܐ**, welches diese Bedeutung im Syrischen und Chaldäischen hat und auch auf den sassanidischen Denkmälern von Nakschi-Rustam und Kirmanschah

1) S. diese Zeitschr. XV, 623 fg., de Layard *a. a. O.* und Waddington: *Mélanges de Numismatique et de Philologie*, Paris 1861, Pl. V, VI.

2) Ich lese No. 3 Z. 4 u. 5 jetzt: **יְהוָה יִרְיָזוּ** „der dem Hadad opferte“ (= „Priester des Hadad“) und No. 3, Z. 4: **יְהוָה לְיָדוּ** „er möge seine Sohn heißen“. Auch Rawlinson („oligost readings“, in *Journal of Royal Asiatic Soc.* Vol. I. new Ser. p. 282 sq.) liest ebenso die zwei Zeilen in No. 1.

3) S. de Vogüe: *Inscriptions Hébraïques*, in der *Revue archéologique* 1861 u. de Saulcy *das. u. Voyage en terre sainte*, II, 163.

4) Das **יְהוָה** ist durch die alten assyrischen Gesetze, durch etruskische Münzen (s. diese Zeitschr. *a. a. O.*), durch das Gewicht von Abydos und die aram. ägypt. Monumente häufiglich bekunnt als = dem chaldäischen **ܝܗܐ** (s. auch weiter unten).

in eben derselben Bedeutung von de Sacy¹⁾ durch das Armenische und Neupersische sowie durch das Aramäische nachgewiesen und von allen neuern Erklärern²⁾ dieser Denkmäler bestätigt worden ist³⁾. Die genannten Inschriften der Sassaniden beginnen nämlich in der Regel mit: „Dies ist das Abbild (ܐܝܬܝܢܐ oder ܐܝܬܝܢܐ) des Ormazdvorstehers (ܐܝܬܝܢܐ) des göttlichen (ܐܝܬܝܢܐ oder auch ܐܝܬܝܢܐ) N. N.“, entsprechend der griechischen Beischrift ΤΟΥΤΟ ΤΟ ΠΡΟΤΥΠΟΝ ΜΑΧΙΜΟΥ ΘΕΟΥ etc. Es folgt dann der Name des Königs mit seinem Thron und der Name des Vaters.

Im Altpersischen findet sich das 𐎧𐎠𐎧 in der Form „patikara“ auf der Inschrift von Behistun (IV, 71. 73) und hat ebenfalls dort die Bedeutung: „Bild, Nachbildung“⁴⁾. Das „patikara“ entspricht aber regelrecht dem sanskritischen „pratikara“, ähnlich wie dem biblischen פתב (Dan. 1, 4) das sanskritische „pratibhāga“ ein „Duplat von Früchten etc.“⁵⁾. Wir können daher auch wohl unser ܐܝܬܝܢܐ als ältere Form des ܐܝܬܝܢܐ betrachten und der ganzen Phrase: ܐܝܬܝܢܐ ܐܝܬܝܢܐ ܐܝܬܝܢܐ pratikara si eloha den Sinn geben: „Das Bild des Gottes“ oder „des Göttlichen“⁶⁾, in Bezug auf das Portrait des auf den Münzen abgebildeten Königs, wenn anders dieser nicht selbst noch genannt ist (s. weiterhin).

Nach diesen vorausgeschickten Bemerkungen wollen wir die einzelnen Münzen näher betrachten und ihre Legenden zu entziffern suchen. No. 1 und 2 sind von den übrigen in der Kleidung des Königs verschieden, diesem fehlt auch der auf den Boden gelehnte Bogen, wie wir persische Könige älterer Zeit sehr häufig auf dem Rücken von Naksch Rostam abgebildet finden⁷⁾, auch das über dem Altar schwebende Bild des Ahura-mazda, das wir gleichfalls auf

1) In seiner ersten Schrift über diesen Gegenstand: Sur divers antiquités de la Perse, Paris 1793, konnte er, wegen Unvollständigkeit der Abschrift, das gedachte Wort noch nicht entziffern, was ihm erst später gelang.

2) Vgl. Spiegel, Grammatik der Awestasprache S. 170.

3) Die auf den sassanidischen Denkmälern vorkommende Form ܐܝܬܝܢܐ ist = ܐܝܬܝܢܐ, das auf denselben Denkmälern sich findet.

4) Vgl. Oppert, Journal asiatique, XVII, p. 144 u. diese Zeitschr. XI, 134 u. auch Spiegel u. s. O.

5) S. Glidemolotov, Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes, IV, 208 f. Hitzig, das Buch Daniel, p. 8. Häug, Zensurstellen in dieser Zeitschr. IX, 688. Peitz, das XIII, 375, Rüdiger zu Gemmae thes. „addenda et emendanda“ p. 108. F. Bosticher (de la Gardie), havis aramäische, p. 41 no. 100: ܐܝܬܝܢܐ, ܐܝܬܝܢܐ imago, idem, Asem. H. O. I, 26, Ephr. S. II, 446. A. Indis

प्रतिकृति pratikṛiti secundum Wilsonum: „an effigy, a figure, an image, a picture etc.“ s. auch dessen Mediniana mythologica semitica p. 52 no. 212 und dessen: Gesammelte Abhandlungen (1866) S. 73 no. 184 u. S. 79 no. 201.

6) So wird auf den Münzen der Könige von Edessa Val genannt: ܐܝܬܝܢܐ u. diese Zeitschr. XII, 209 fg.

7) Wir verweisen in der Kürze auf „La Perse“, par Louis Duboué, Pl. 2.

den genannten Bildwerken bemerken, fehlt diesen. Die Figuren des Königs, besonders die in No. 2 auf dem Thron sitzende mit Speer (oder Scepter) und Kelch können Nachbildungen der Seleniden sein, wenn auch persische Vorbilder nicht abzuweisen sind. Denn auch in den Palästen von Persepolis, im Königssaal des Darius nehmen wir diesen auf einem hohen Stuhl sitzend wahr, er hat das Scepter in der Rechten, einen Becher in der Linken¹⁾. Der Schrift nach möchte man No. 1 u. 2 für jünger, als manche der übrigen z. B. N. 4 und 12 erklären. Auch ihre Legende ist etwas verschiedenes von den übrigen. No. 1 ist ziemlich unendlich, weil die Münze überhaupt nicht in gutem Zustande ist (s. weiterhin) und erhält erst einiges Licht durch No. 2. Diese hat zur Seite des Thrones die Legende:

בִּירוֹן עֲרֹכְרָא זִי

und setzt sich diese fort in den Zeichen vor der Fahne: אֲנִיָּא.

Das erste Wort finden wir in seinem Stamme בִּירוֹן componirt in Nr. 4 und 5 in dem Worte עֲרֹכְרִין, noch allein stehend ganz deutlich über dem Bilde des Ahura-mazda in No. 6. Dieses Wort dürfte sich schwerlich aus dem Aramäischen erklären lassen. Sehr nahe aber liegt das persische عِزْ „magnitudo, majestas, altus“ s. Vullers s. v. Dieser Gelehrte führt das عِزْ auf die zendische Wurzel *hərəz* „crescere, augeri“ zurück, wovon im Zend *hərəzn*: „altus, sublimis, altitudo“, *hərəznā* „altus, magnus, splensens“ herzuleiten sei. Es passt daher recht gut, wenn wir in No. 2 „בִּירוֹן עֲרֹכְרָא זִי“ „das erhabene Bild des . . .“ übersetzen, wovon die Legende in No. 1²⁾, über die wir uns, wegen der Undeutlichkeit der Zeichen nicht weiter anschauen wollen, nicht verschieden sein dürfte³⁾. Das letzte Wort aber auf No. 2 lesen wir אֲנִיָּא nach genauer Prüfung der Legende durch Autopsie⁴⁾. Man könnte zwar in Zweifel sein, ob auch das letzte Zeichen ein Aleph sei; hält man jedoch die Legende von No. 3, die unzweifelhaft als letztes Zeichen ein Aleph hat, daneben, so wird man die Identität beider Inschriften mit Sicherheit zu behaupten vermögen. Zur Erklärung des Wortes אֲנִיָּא müssen wir aber auf die Legende No. 7 verweisen. Hier lesen wir ganz deutlich

עֲרֹכְרָא זִי [א]־נִיָּא

und dürfen keinen Augenblick zweifeln, dass אֲנִיָּא und אֲנִיָּא

1) Vgl. Dancker, Geschichte des Alterthums II, 600, 2te Aufl.

2) Das erste Wort ist vielleicht עֲרֹכְרִין zu lesen.

3) Wir besitzen von den drei ersten Münzen noch besondere Gipsabdrücke, aber trotzdem haben wir nichts genaueres über die Legende in 1 bestimmen können.

4) Der lithographirte Abdruck des Due de Luyne ist verschieden von dem von Vaux (Num. chm. XVII, an 7.), doch lassen sich beide vereinigen, wie dies in dem von uns gegebenen geschehen ist.

identisch sind, was bei der Vertauschung der flüssigen Laute sehr leicht erklärlich ist ¹⁾. Ist doch das bekannte אֶמְרָא oder אֶמְרָא, mit dem in den Pehlewi-Übersetzungen Ahuramazda wiedergegeben wird, nichts anderes, als אֶמְרָא, mit Transposition von רָא, nach der Ansicht Spiegel's (s. diese Zeitschr. XI, 1911); so kann denn auch אֶמְרָא sehr gut = אֶמְרָא sein. Dies Wort ist nun der Plur. statt emphat. von dem uns aus unsern Legenden bereits bekannten אֶמְרָא und ist gewiss in der Bedeutung von dem Sing. nicht verschieden; daher auch die Legenden von No. 2 (relativ auch No. 1):

כִּירָא פֶּרְחֶבְרָא וְ אֶמְרָא

und No. 3 ²⁾: אֶמְרָא וְ פֶּרְחֶבְרָא

mit No. 4: אֶמְרָא וְ אֶמְרָא

und No. 12: אֶמְרָא וְ אֶמְרָא

in sofern sie fast dieselben Worte enthalten, gleichen Sinnes sind. Darin jedoch differiren sie, dass die einzelnen Exemplare No. 3, 4 und 12 noch Zusätze enthalten, die wir durch Punkte angedeutet haben, und die zunächst besprochen werden müssen.

Die Münze No. 3 hat an der Seite der Fahne die Zeichen: פֶּחְרִי, פֶּחְרִי, oder פֶּחְרִי. Dies Wort ist jedenfalls nach Analogie von No. 12 und 14 ein Eigenname, über dessen Bedeutung ich nur eine Vermuthung wage. Bei der Lesung פֶּחְרִי ³⁾, wenn wir es als compoundt aus פֶּחְרִי und פֶּחְרִי halten, so ist die Bedeutung dominans, possessor majestatis, nicht unmöglich; die Identität von פֶּחְרִי und פֶּחְרִי dürfte man leicht zugeben, ebenso die von פֶּחְרִי und פֶּחְרִי = dem neupersischen پائی, das dem zend. paiti, pars. vat oder hat, पति und sanskr. पति entspricht (s. Vallers s. v.

پد). Die Legende ist jedenfalls im Umfange der Münze zu lesen; sie beginnt unter dem Tempel, setzt sich fort hinter dem Beter und schliesst zur rechten Seite.

Zu No. 4 haben wir noch zwei Wörter ausser der Hauptlegende אֶמְרָא unter dem Feneraltur, nämlich vor der Fahne und hinter dem Könige. Das erstere ist zu lesen יֶסֶס, oder יֶסֶס; das dritte Zeichen ist Samech, ganz so, wie auf dem Stein von Carpentras im Worte אֶסְכְּרִי, und da die Schrift unserer

1) Wenn, wie später sich unzweifelhaft herausstellen wird, unsere Legenden die ältesten Denkmäler der Pehlewi-Schrift sind, so zeigen sie auch in der Sprache, in der Mischung aramäischer und iranischer Wörter, diesen Charakter, und ebenso in der Vertauschung der Laute denselben Sprachorganismus, wie dies im Pehlewi sehr häufig ist. S. Spiegel a. a. O.

2) Dass die Zeichen dieser Münze auch die von No. 1 so unendlich sind, rührt daher, dass diese auf ein echtes Exemplar aufgeschlagen sind; sie zeigen auch eine starke Vertiefung auf der Seite, welche die Inschrift enthält.

3) Da wir neben dem Wechsel der flüssigen Laute in אֶמְרָא = אֶמְרָא bemerkt haben, so ist פֶּחְרִי auch leicht mit פֶּחְרִי zu identifizieren.

Münzen sich ganz an die Aegyptisch-aramäische anschliesst, so darf man auch sicher das 3te Zeichen für ein ס halten. Nimmt man nun ורס oder ורס ¹⁾, so haben wir wiederum ein Wort, das parallel dem כרו oder כרו steht, und lautlich nach von ihm nicht sehr verschieden; daher es nicht zu kühn erscheinen wird, wenn wir die Legende in No. 4 übersetzen: „das erhabene Abbild des göttlichen.“

Es fehlt nun noch das letzte Wort hinter dem Könige. Dies kann nicht anders gelesen werden als סרבור . Wiederum eine Zusammensetzung mit כרו , und ist hier wie in No. 3 als Eigennamen zu nehmen, das wir möglicherweise wiedergehen können „der grosse Herrscher, oder Fürst“²⁾? סרו erinnert an das biblische סרו Pl. סרו , das ebenfalls nur im Indischen seine Etymologie hat (vgl. Monatsnamen von Henfey und Stern S. 195). Die Annahme, dass סרבור ein Nom. propr. sei, scheint uns auch deshalb wahrscheinlich, weil im Felde vor dem Könige ein isolirtes ס sich findet, was häufig auf Münzen auf einen bereits genannten Namen hinweist, und weil auch sonst auf unsern Monumenten an dieser Stelle, in der nächsten Nähe des Königs ein Nom. propr. sich findet; so z. B. in No. 12, wo wir an der genannten Stelle סרבור (Artaxerxes) lesen, vgl. auch oben No. 3. und weiterhin No. 14.

Die nächstfolgende Münze, zu deren Entzifferung wir uns wenden, scheint demselben Fürsten, oder vielmehr einem Namensgenossen desselben³⁾ anzugehören; denn aller Wahrscheinlichkeit nach ist auch die Legende hinter dem Könige zu lesen: סרבור ; vornan geht סרבור . An der richtigen Lesung des ersten Wortes darf man keinen Augenblick bei dem häufigen Vorkommen desselben zweifeln, wenn auch das zweite Zeichen eher wie ein Beth aussieht. Das zur Seite der Fahne stehende liest Herr Thomas (Num. Chron. N. 5. VI a. d. O.) סר Ur-bad, „lord of fire“, the modern سرباد Hirbad⁴⁾. Uns scheint eher ס das erste und das Ganze ein Epitheton zu dem סרבור , wie auf den vorhergehenden Münzen, zu sein. Da indessen סרבור סרבור an und für sich schon einen erträglichen Sinn giebt, so kann auch ס oder ס oder auch

1) Nach der vorhergehenden Anmerkung macht es keine Schwierigkeit das ein oder das andere zu wählen.

2) In dieser Bedeutung wäre mithin das סרבור nicht verschieden von סרבור (s. über dessen Etymologie Saint-Martin, Histoire des Arsacides I. 256 fg.) und סרבור (s. Rüdiger, Addenda zu Dionysius „Plutarchus“ p. 73 „arta = evdlaeta „venezandax“ et khesathra „imperium“. Der Name Piruz (od. aram. Peruz) = pers. پروز oder پروز ist auf denselben Stamm zurückzuführen, er bedeutet soviel wie „Neuter“.

3) Das letztere ist schon deshalb vorzuziehen, weil die Schrift auf No. 5 gewiss jünger als auf No. 4 ist.

$\frac{21}{22}$ sich auf den König beziehen; doch weiss ich nichts recht Passendes für diese Wörter zu finden.

Die Münze No. 6 ist in mehr als einer Beziehung merkwürdig. Zunächst dadurch, dass hier zum ersten Male das Bild des Ahura-mazda über dem Tempel sich zeigt, ferner dass die gewöhnliche Legende seitwärts, aber doch so gestellt ist, dass man sie in Bezug auf den König betrachten kann, und endlich, dass noch andere kleinere Beschriften nicht fehlen. Die Hauptlegende ist etwas modifizirt in Bezug auf das dritte Wort nämlich: ܕܝܢܐܢܐ ; das letzte Wort ist in dieser Form ܕܝܢܐ und auf diesen Münzen nicht wieder begegnet; wir kennen es wohl von den nabathäischen Inschriften der Simithah-Insel her in Namen ܕܝܢܐܢܐ , ܕܝܢܐܢܐܝܐ , ܕܝܢܐܢܐܝܐܝܐ neben dem einfachen ܕܝܢܐ ... doch ist uns mit dieser Analogie nicht sehr viel gedient¹⁾, da auch auf jenen Inschriften noch keine ganz einfache Erklärung dieser ungewöhnlichen Form gefunden ist. S. unsere Vermuthung in dieser Zeitschr. XIV, S. 385 und Meier das. XVII, S. 601. Die Annahme des letztern, es sei ܕܝܢܐ verkürzte Form für den Plur. auf ܕܝܢܐܝܐ , ist am Ende gar nicht nöthig, wenn ܕܝܢܐ für ܕܝܢܐܝܐ , st. estr. plur., stände, und so könnten die dortigen Inschriften in diesem Punkte am Ende durch unsere Münzlegenden Aufklärung erhalten, indem wir annehmen, dass ܕܝܢܐ aus ܕܝܢܐܝܐ verkürzt sei, wie denn in der That das folgende Exemplar No. 7 ܕܝܢܐܝܐ hat, nach Analogie des bereits besprochenen ܕܝܢܐܝܐ . Das deutliche ܕܝܢܐ über dem Bilde des Ahura-mazda bezieht sich gewiss auf diesen selbst.

Von der Legende unter dem Altar ist nur noch ܕܝܢܐܝܐ zu erkennen²⁾, höchst wahrscheinlich das Nom. propr. des Königs; aber wie der vollständige Name gelautet habe, wagen wir nicht zu vermuthen, weil der Conjectur, zumal bei der eigenthümlich klingenden Endung, die mehr an semitische als aramäische Formation³⁾ erinnert, ein weites Feld geöffnet ist. — Die zwei Zeichen über dem Strich zur Seite des Königs können wir ܕܝܢܐ lesen und an

1) Bei dem theilweisen Aramaismus unserer Legenden und andern später anzuführenden Gründen liegt die Versuchung, an nabathäischen Einfluss zu denken, nicht gar zu fern, zumal, wie später gesagt werden soll, der Einfluss der Nabathäer und Spuren ihrer Anwesenheit im fernem Osten unangezweifelt werden kann.

2) Das letzte Zeichen ist gewiss nicht anders zu deuten und es findet sich dasselbe auch im Aramäisch-Aegyptischen, obgleich die übrigen Zeichen der Inschrift für Aleph etwas verschieden geformt sind. Ueberhaupt tritt in unserer Münze ganz besonders die Eigenständigkeit hervor, dass alle Buchstaben, bis auf Aleph, ein ziemlich ähnliches Gepräge haben.

3) Man findet wohl auch Pahlavi-Inschriften auf Gemmen (in dieser Zeitschr. XVIII, No. 24): ܕܝܢܐܝܐ , allea dieser Name ist, wie Nordmann auch richtig gesehen, = Abdullah und so auch auf den Isophbedenmünzen.

4) Etwas ist das Wort auf den syrischen Münzen (s. diese Zeitschr. VI, 466 und XV, 628; vgl. auch Spiegel, Grammatik s. v. O. S. 181 u. Nord-

persisches *سهم*, aram. *סִימָא* „Silber“ erinnern; ein solches Samech

in dieser Schriftart ist nachweisbar z. B. in der aram. ägyptischen vgl. die Inschrift von Carpentras, doch muss diese Lesung so lange zweifelhaft bleiben, bis ein besseres Exemplar dieselbe bestätigt.

Die Buchstaben zur Seite der Fahne sind ganz und gar unleserlich.

Die Hauptinschrift in No. 7 lässt sich leicht in

סִימָא זִי אֶלְדִּיא [א]־לִי־א

herstellen; das Lamed müsste im untern Theile umgebogen sein, und ist vielleicht auch auf einem besser erhaltenen Exemplare in der gewöhnlichen Form sichtbar. Die Legende zur Seite der Fahne lesen wir, in Rücksicht auf die folgenden Münzen, welche dieselbe Inschrift haben:

סִימָא

wahrscheinlich der Name des Herrschers.

Von der Legende in No. 8 ist nur deutlich *סִימָא* unter dem Altar; die Inschrift scheint wie in No. 7 sich zur Seite des Betenden fortzusetzen und wahrscheinlich *זִי אֶלְדִּיא* gelautet zu haben; vom letztern Worte sind noch Spuren vorhanden. Vor der Fahne lässt sich die Legende zu *סִימָא* ergänzen.

In der Münze 9,a ist die Legende, wie es scheint, eine ganz barbarische Nachahmung der folgenden 9,b. Nur ein einziges Zeichen, ein Aleph, ist im Ganzen unter denen, welche unter dem Altar und hinter dem Könige angebracht sind, sichtbar. Dagegen sind wohl die Buchstaben an der Fahne klarer, aber doch theilweise in ganz ungewöhnlicher Form; möglich dass

סִימָא

כִּד

beabsichtigt worden, wie in No. 11 jedenfalls weichen die meisten Zeichen von der sonst in unsern Münzen gebräuchlichen sehr ab. Dagegen sind die Zeichen in 9,b¹), soweit die Münze unbeschädigt ist, ganz deutlich und ist dieselbe gewiss das Original der barbarischen Nachahmung von 9,a. Leider ist die Münze nicht gut erhalten und zur linken Seite ist ein Stück abgesprungen, so dass nur noch nach *סִימָא* ein *ז* sichtbar ist. Dagegen ist die Legende an der Seite der Fahne ganz deutlich, bis auf den vorletzten Buchstaben der grösseren Zelle. Wir lesen:

סִימָא

כִּד

man in *Mon. Zischr.* V, 95 n. VIII, 111, die auch das Wort auf sassanidischen Münzen nachweist).

1) Es ist dies die Münze, welche Thomas (n. n. O. p. 6) als „New coin in the B. M.“ mit der Inschrift: „*סִימָא*“ und weiter „*זִי אֶלְדִּיא*“ bezeichnet.

כִּד

Ich verdanke der Güte des Herrn F. Madden einen galvanoplastischen Abdruck. Derselbe Gelehrte theilte mir auch mit, dass diese Münze seit 1856 dem britischen Museum angehört, auch die Gewichtsangabe ist von Hrn. Madden.

oder auch, wenn man der gleichen Gestalt von γ und γ Rechnung trägt:

𐤒𐤓𐤕𐤓

𐤓

was freilich auch noch andere Modificationen zulässt ¹⁾.

No. 10 hat in sehr deutlichen Zeichen unter dem Altar 𐤒𐤓𐤕𐤓, dagegen fehlt die Fortsetzung der Legende, nur vor der Fahne steht deutlich: 𐤒𐤓𐤕𐤓. Wenn diese Legende den Münzherrn andeuten sollte, so müsste man auch, vorausgesetzt dass No. 8 dieselbe Inschrift hat, Portraitmöglichkeit bei beiden Münzen (No. 8. und 10) erwarten, wenn man dieselbe Persönlichkeit voraussetzt, was freilich nicht der Fall ist; daher wir annehmen können, dass beide Herrscher denselben Namen führten. Mehr Ähnlichkeit haben die Portraits in No. 8. und 9, so wie No. 10 und die folgende.

Diese (No. 11) mit der Inschrift 𐤒𐤓𐤕𐤓 und zur Seite der Fahne: 𐤒𐤓𐤕𐤓 zeigt wohl, wie gesagt, eine grosse Uebereinstimmung in der Fabrik und der ganzen Darstellung, weniger jedoch in der Gestalt des Betenden. Das Bild desselben in No. 10 zeigt mehr jugendliche Züge, das in No. 11, die eines ältern Mannes; auch differiren beide in der Inschrift neben der Fahne, wenn auch die Differenz zwischen 𐤒𐤓𐤕𐤓 und 𐤒𐤓𐤕𐤓 nicht sehr bedeutend ist.

No. 12 haben wir schon im Vorhergehenden besprochen; No. 13 hat keine lesbare Legende. Bei No. 14 fehlt die gewöhnliche Inschrift; 𐤒𐤓𐤕𐤓 𐤒𐤓𐤕𐤓 die sonst auf diesen Münzen sich zeigt, sie müsste denn beabsichtigt sein in den undeutlichen Zeichen neben der Fahne und hinter dem Betenden; deutlicher ist die Unterschrift unter dem Altar: 𐤒𐤓𐤕𐤓 wahrscheinlich der Name des Herrschers; die Endung 𐤒𐤓𐤕𐤓 erinnert an bekannte persische Namen (vgl. auch 𐤒𐤓𐤕𐤓 No. 12); unsicher ist die Bestimmung des zweiten und dritten Zeichens, daher auch 𐤒𐤓𐤕𐤓 = 𐤒𐤓𐤕𐤓 No. 12 möglich ist, und dies ist uns auch wahrscheinlicher. Ganz barbarisch ist die Legende in No. 15, wahrscheinlich ist durch dieselbe 𐤒𐤓𐤕𐤓 auszudrücken beabsichtigt worden. Uebrigens besitzt das britische Museum, wie ich mich dessen recht gut erinnere, noch manches Exemplar mit solchen entarteten Legenden ²⁾. Wieso diese Entartung gekommen sein mochte, werden wir alsbald zu finden uns bemühen, wenn wir über Münzherrscher, Heimath, Zeitalter und Schrift unserer Mommente handeln.

1) An diesem Ort würde man, im Falle man 𐤒𐤓𐤕𐤓 best. das 𐤒𐤓 = dem aramäischen 𐤒𐤓, 'Majestät' auffassen können, freilich muss dann auch diese Bedeutung an der Legende No. 5 passen können.

2) Das solche Legende aber aus Hamadan herrührenden Münzen haben wir im J. 1855 copirt, sie hat das dieselbe Legende unter dem Tempel, und einige Buchstaben zur Rechten der Fahne. Vielleicht ist es dieselbe Münze, die wir unter 15 gegeben, und ist nicht genau copirt worden.

Unsere bisherigen Untersuchungen der Legenden haben uns neben dem appellativischen Theil auch einzelne Eigennamen wie *𐎠𐎼𐎷𐎡𐎹* und *𐎠𐎹𐎡𐎹*, die wir ohne Bedenken = Artaxerxes nehmen dürfen, ergeben. Nach Analogie dieser Eigennamen darf man auch noch andere, wie *𐎠𐎹𐎡𐎹*, *𐎠𐎹𐎡𐎹* etc. in gleicher Geltung voraussetzen, also als Münzherrn unserer Stücke. Wir sind freilich dadurch noch immer nicht in den Stand gesetzt mit den gedachten Namen auch geschichtlich bekannte Persönlichkeiten zu ermitteln. Es ist diese Erscheinung in der Wissenschaft der Münzkunde keine ungewöhnliche: ganze Reihen von Herrschern lehrt sie uns kennen, über welche die Geschichte schweigt¹⁾. Um daher das Zeitalter unserer Münzen zu bestimmen, sind wir auf andere Kennzeichen angewiesen. — Aus der Fabrik allein sichere Kriterien herzunehmen, ist allerdings sehr misslich. Wir sehen dies aus den bedeutenden Schwankungen, die bei der Zeitbestimmung unserer Monumente selbst Statt gefunden haben, allzudeutlich; während früher der *Duo de Laynes* geneigt war das fünfte vorchristliche Jahrhundert ihnen anzuweisen, geht *Vaux* in das ursachitische Zeitalter und *Thomas* bis 189 v. Chr. hinab.

Nach unserer Ansicht, die auch von Andern schon geäußert worden, haben wir unsere Münzen als persische Provinzialmünzen zu betrachten, geprägt von Herrschern, welche, wenn nicht schon unter *Alexander des Grossen* Oberhoheit, so doch unter der der ersten *Seleuciden*, bis hinab in die Zeiten der *Arsaciden* regiert haben. Früher hinauf zu gehen, etwa bis zu den *Achämeniden*, verbietet uns schon, neben andern Gründen, die sich auf die Symbole und die Schrift der Münzen stützen, der Münzfuss; dieser weist uns als terminus a quo, die Regierung *Alexander des Grossen* an, auf den eben der Münzfuss zurückzuführen ist²⁾. Unsere Münzen bieten uns meistens Tetradrachmen, neben einigen wenigen Drachmen, nämlich:

No. 11 . . .	= 16, 95	gr.
„ 6 . . .	= 16, 94	„
„ 4 . . .	= 16, 90	„
„ 10 . . .	= 16, 75	„
„ 7 . . .	= 16, 70	„
„ 2 . . .	= 16, 62	„
„ 9,a . . .	= 16, 50	„
„ 9,b . . .	= 16, 4	„

1) Man denke nur an die baktrischen Münzen, welche von der Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr. an geprägt worden sind.

2) Vgl. *J. Brandis: das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen*, Berlin 1886, S. 379. Die bei v. Frobenius, *Osten* (S. 2. O. Taf. II, no. 20) aufgeführte Münze von 27,40 gr. ist nach *Brandis* wahrscheinlich eine Hexadrachme. Die Obolen, die derselbe Gelehrte S. 431 im Münzverzeichnis auführt, sind jüngeren Datums.

No. 1 . . .	=	15, 31 gr.
" 3 . . .	=	3, 43 "
" 13 . . .	=	4, 10 "
" 12 . . .	=	3, 99 "
" 14 . . .	=	2, 82 "

also ganz nach attischem Münzfusse.

Dagegen weisen uns Herkunft der Münzen, die Namen, die auf ihnen sich finden, sowie die Kleidung und die religiösen Symbole auf Persien, wo die Prägstätte zu suchen ist. — Die meisten unserer Münzen stammen aus der Nähe von Hamadan, Schiras und Kerman¹⁾, also aus der Provinz Persien, wie die Alten sie auffassten. Dies Moment ist, wie schon erwähnt, auch bei Silberprägung als Fingerzeig für die ursprüngliche Prägstätte nicht zu übersehen. Dazu weisen noch speciell auf dieses Land folgende Eigenthümlichkeiten in Bräuchen und Kleidung hin: Der König auf No. 2, mit dem Scepter und dem Keich, ist ganz nach altpersischem Muster, wie wir achämenidische Könige auf den Bildwerken von Persepolis und Nakschi Rastam finden (= das grosse Kupferwerk von Flindlin „La Perse“, dessen wir noch später erwähnen werden); der König hat wahrscheinlich den Soma-Trank in dem Kelche. Der Kopfputz ist auf den zwei ersten Münzen die Mitra²⁾, ohne die *Kidagis* oder *Kiragis* (= hebr. קִרְיָא). Diese letztere zeichnet den Grosskönig aus, während die Mitra auch von gewöhnlichen Persern getragen wurde. Dadurch geben sich denn auch die Bildnisse der Personen auf unsere Münzen als Statthalter oder Unterkönige, wie früher auch die Satrapen dadurch kenntlich waren³⁾, zu erkennen. Nicht minder aber weist die Stellung des Kopfs nach Rechts auf den Unterkönig hin, während der Grosskönig nach Links schaut, ein Kennzeichen, das sich schon bei den ältesten Arsaciden wahrnehmen lässt (s. v. Prokesch-Osten in der Archäolog.

1) Dass diese Terradrachme wenig an dem Normalgewicht verloren hat, rührt daher, dass sie auf eine Terradrachme Alexanders des Gr. aufgeschlagen ist. Das lehrt der Augenschein. Gervase hat Thomas unsere Münze im Auge, wenn er (A. u. O. im Athenaeum p. 402, Anm.) bemerkt: „One — if not more than one — of these coins has been struck upon a piece of Alexander the Great; his profile is still to be seen on the edge of the coin, outside the new die.“ Ein Grund also mehr, dass wir nicht über Alexander d. Gr. Zeit hinausgehen dürfen, wenn wir von T. eines der ältesten unserer Münzen ist.

2) Samantliche Münzen, welche v. Prokesch-Osten aufführt, stammen daher. Die Provinz Kerman, welche Herodot unbekannt war, wurde grösst zu Persien gerechnet, doch nennt dieser Geschichtsschreiber die *Parmanoi*, welche nun die Bewohner von Kerman zu haben hat. Bei den spätern Geographen finden wir *Kermania*. Noch heute haben ihre Vasallen, viele von ihnen führen noch die Namen ihrer alten Könige, was natürlich den Falschungen der übrigen Landesbesitzer stvagt. S. Petersmann, Reisen in den Orient II, S. 204 und Spiegel, Ergz. S. 227 f.

3) Abbildungen derselben s. bei G. Rawlinson, Ancient Monarchies II, S. 22.

4) S. Brandis A. u. O. S. 241. Anm. G.

Zeitung 1866, S. 262¹⁾. Auf den relativ späteren Münzen, von No. 3 an tritt zu jenem Kopfsatz noch die Binde, palidana²⁾ hinzu. In der in der Anmerkung angeführten Stelle des Vendidad giebt Ahuramazda dem Zarathustra die Anweisung, wie der Athrava (Priester) zu beten habe: gegürtet und mit der Binde versehen. Diese verhüllte den untern Theil des Gesichts bis zur Nase, damit der unreine Hauch das heilige Feuer nicht anblase. Offenbar aber ist auf unsern Münzen der Betor und der auf der Rückseite abgebildete Herrscher ein und dieselbe Persönlichkeit. Die Anbetung scheint aber auch auf unsern Denkmälern nicht vor einem einfachen Feueraltar gedacht zu sein, sondern in einem geschlossenen Tempel, oder doch in einem eingezäunten Orte in ähnlicher Weise, wie auch die alten Perser ihre Andacht verrichtet haben³⁾. Denn unsere Cultusstätte unterscheidet sich ebensowohl von den Feuerhären der spätern Sassaniden, wie wir jene auf Steinmonumenten und zahlreichen Münzen wahrnehmen, als auch von den der früheren Achämeniden, auf deren Steinmonumenten wir den König nicht selten in kniender Stellung vor dem Altar finden. In derselben Stellung wie jene Könige, sehen wir auch auf dem Ret. der meisten unserer Münzen den Fürsten, den Bogen auf dem Boden haltend⁴⁾. Auch der Schmuck der Ohringe, die wir auf unsern Abbildern finden, stimmt ganz gut mit dem, was wir in dieser Hinsicht von den alten Persern wissen⁵⁾ und mit der Erzählung Arrian's, nach welcher man im Grabe des Cyrus Ohringe gefunden⁶⁾, eine Thatsache, welche auch durch neuere Funde bestätigt worden ist⁷⁾.

Auch die Fahne an der Spitze der Tempels muss wohl ein religiöses Symbol bedeuten, das uns aber sonst nicht weiter bekannt ist. Sicherlich gehörte aber auch zum religiösen Cultus das Bild des Ahuramazda, gerade in der Form, wie es uns so sehr häufig auf Steinmonumenten, Siegeln und Münzen persischer Herkunft begegnet; daher wohl auch die Annahme gerechtfertigt ist, dass sowohl die Münzherrn, als auch diejenigen, für welche die Münzen geprägt worden sind, Anhänger der Avestareligion gewesen sein müssen⁸⁾.

1) Zand. palidāna, Huw. 5875, vgl. Spiegel, Avesta, Vendid. XVIII,

2 und Vallers lex. pers. s. v. پلیدان II p. 1540 sq.

2) Vgl. Strabo p. 733, s. auch Donnerer, Geschichte des Alterthums II, p. 878 u. Kapp in dieser Zeitschr. IX, S. 85.

3) S. die zahlreichen Abbildungen aus Persepolis bei Planat s. u. O.

4) S. Visconti, Iconographie grecque III, p. 64. Ann.

5) De expeditione Alex. I, C p. 436.

6) S. George Rawlinson s. u. O. I, p. 469, II, p. 104.

7) Auch das Erscheinen von Königsnamen, die die Avesta kennt, zeugt von der Bekehrung und Aehnlichkeit für die Ahuramazda-Religion, wie dies sich auch unter den Sassaniden findet. Vgl. Trist. homans, essai d'une histoire de la dynastie des Sassanides etc. Journal asiatique, Fév. Mars 1866, p. 126 sq.

Das passt aber nicht auf die Parther, die nach Alban, was wir von ihnen wissen und was auch ihre zahlreichen Münzen beweisen, keineswegs zu diesem Cultus sich bekannt haben. Dies ist wohl der Fall bei den Sassaniden, aber soweit hinab zu gehen, verbietet sowohl die Fabrik, als auch die Schrift (s. weiterhin) unserer Münzen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass wir es mit Lokalherrschern in der Provinz Persis und weiter östlich, da die Herkunft einzelner Münzen zu dieser Schlussfolge berechtigt, und zwar nach den Zeiten Alexander des Grossen zu thun haben. Die Unabhängigkeit jener Fürsten ging soweit, dass sie aus eigener Machtvollkommenheit Geld prägen konnten. Soweit uns die nur spärlich fliessenden geschichtlichen Quellen zugänglich sind, werden wir ein solches Verhältniss auch bestätigt finden. Erwägen wir daher die geschichtlichen Zustände der erwähnten Provinz unter Alexander und nach dem Zeltten dieses Herrschers.

Alexander hatte gewiss in kluger staatsmännischer Berechnung die innern Einrichtungen der unterworfenen Länder unangestastet gelassen, zumal in einem Lande wie Persien, das von Alters her eine strenggeschiedene Stammeseintheilung mit bestimmten Vorrechten besass (vgl. Herodot 1, 125), die Cyrus und vollends Darius nicht vernichten wollten und konnten. Letzterer führte freilich eine grössere Centralisation ein, aber schon seine Nachfolger mussten die Zügel der Regierung schlaffer halten und entfremdeten sich auch allmählig immer mehr dem ursprünglichen Heimatlande. Daher blieben die Perser von dem Untergange der Grosskönige unberührt, sie blieben in ihrem Lande nach wie vor unbeirrt, sie wählten wie früher ihre Häuptlinge zur Besorgung der Stammesangelegenheiten und gingen ihren gewöhnlichen Beschäftigungen nach¹⁾. — Die Zeiten der ersten Seleuciden waren auch sicherlich nicht geeignet in Persien selbst grössere Souveränitätsrechte geltend zu machen. Anerkennung der Oberhoheit war gewiss das Höchste, das Seleucus Nicator und seine nächsten Nachfolger von den Stammesfürsten der Perser zu erwirken vermochten. Die Arsaciden konnten vielleicht vor dem nächsten Herrscher dieser Dynastie (Mithridates I) nicht einmal diese Hoheitsrechte ganz geltend machen, und von diesem Könige wissen wir nur, dass er die Perser und Elymäer angriff und sie zur Anerkennung seiner Oberherrschaft nöthigte (vgl. Justin. 36, 1). Wie lose jedoch das Band war, das die Vasallenfürsten an den parthischen König knüpfte, beweist der schnelle Abfall derselben von Mithridates I in seinen Kämpfen gegen Demetrius II; Perser und Elymäer stellten sich auf Seiten des Syriers und wurden

1) Vgl. Spiegel: Iran S. 88 u. dessen Abhandlung: Ueber die iranische Stammverfassung, in den Abhandlungen d. bayer. Akademie d. Wissenschaft. VII (1853), S. 697 fg., ferner St. Martin: histoire des Arsacides, I, S. 17 fg. Auch Masani in den „goldenen Wissen“ II, S. 132 fg. hat die Zustände, die Alexander d. Gr. herbeigeführt, nicht ganz unhistorisch geschildert.

auch in der Folge zu ihm gehalten haben, wenn er nicht ihre Unterstützung durch sein stolzes Gebahren und unpolitisches Verfahren sich verschert und Mithridates den vollständigsten Sieg verschafft hätte¹⁾. Dieser Fürst nimmt jetzt die Stellung eines „Grosskönigs“ ein und nennt sich auch so zuerst mit diesem stolzen Titel auf seinen Münzen. Dass trotzdem in dem Verhältnisse zu den untergebenen Königen, und speciell zu denen in Persien sich nichts geändert habe, beweist das Vorhandensein einzelner Münzen, wie später gezeigt werden wird, welche unter Mithridates I. und seinem Nachfolger von den untergebenen Vasallenkönigen geprägt worden sind, und Strabo lässt einen Schluss nach rückwärts zu, wenn er noch von seiner Zeit (XV, 736) erwähnt: „Νῦν δ' ἔδη καὶ αὐτοῖς συνεστῶτες οἱ Περσῶν βασιλεῖς ἔχουσιν ἱσχυρόν τιμον βασιλείῃσι πρότερον μὲν Μακεδόσι τὴν δὲ Παρθύραϊσι“. Die Parther dachten ebensowenig daran, wie die Achämeniden, die innern Verhältnisse der iranischen Stämme zu ändern²⁾. Dass die parthische Herrschaft überhaupt eine Art Fendalstaat gewesen sei, ist nur zu wohl begründet, daher die orientalischen Geschichtsschreiber die ganze Epoche dieser Herrscher ملوک افشار nennen³⁾. Ganz treffend spricht sich darüber v. Prokesch-Osten⁴⁾ aus und seine Worte mögen hier einen Platz finden. „Die irrige moderne europäische Auffassung von der Art und Gestaltung asiatischer Grossstaaten ist viel Schuld an der Verwirrung (bei der Classification der Arsaciden). Je tiefer wir in die Vergangenheit zurückgehen, desto losere Staatsgebilde finden wir. Die Weltreiche der ältesten Zeit waren nur Vereine unabhängiger Länder durch das gemeinsame religiöse Band, den gemeinsamen Völkursprung unter gemeinsamem Oberkönige verbunden, dem König der Könige, dessen Titel eben nicht mehr sagte, als er wirklich war. Wenn auch zeitweise und zwar zuerst mit Hydaspes diese Urgestaltung einem Satrapen- und Kanzelsystem wich, so konnte die alte Herrenwelt doch nicht so bald überwunden werden. Es brachen ihre Hauptsäulen die Religion und die tiefe in's Blut gegangene Verehrung für Stamm und Familie, selbst unter den Griechen und Römern, den Trägern der Gleichheit und Gewalttherrschaft nicht ganz zusammen, um so weniger, als sich beide vom macedonischen Eroberer, bis herauf zu dem Wüstlinge, wie Carnacalla, unter dem Gewichte

1) Später wiederholen sich solche Abfälle. Vgl. Just. 38, 10.

2) Spiegel, Iran S. 112.

3) Vgl. Plin. H. N. VI, 29: „Regna Parthorum quodeviginti sunt annis: haec enim dividunt provincias, circa duo (ut diximus, maria, Rubrum & meridis, Hyrcanum & septentriones. Ex his undecim, quae superiora dicuntur, incipiunt & confinis Armeniae, Caspiaeque litibus: pertinent ad Scythias, cum quibus ex aequo degunt. Reliqua septem regna inferiora appellantur. Vgl. auch Plin. vit. Lucull. c. 21.

4) z. u. O. der Denkschriften S. 328.

der überlieferten Gesinnung beugen mussten. Als sich unter Arsaciden die alte asiatische Welt der Despotie der Seleniden entzog, kamen dort die alten Formen, soweit sie noch lebensfähig waren, zum Vorschein. Es gab wieder einen König der Könige und ein Reich, das eine Einheit im modernen Sinne bildete. Es musste neben dem Staatsoberhaupt gleichzeitige Könige in verschiedenen Ländern des Staates geben, wie uns dies ja von griechischen und römischen Geschichtschreibern genügend bestätigt wird, für Armenien, Medien, Sophiene, Gorduene, Elymus, Adiabene, Characene u. s. w. und es konnte an Präbendenten der obersten Würde nicht fehlen. Es giebt keinen Grund zu glauben, dass diese alle nicht auch ihre Münzen hatten, es mag also mehrere Arsaciden geben, die Lindsay in die Folge einreihet, während sie gleichzeitige waren, und es mögen noch ganze Folgen von Königen aufgefunden werden, deren Münze mehr oder weniger im Style der Arsaciden geprägt ist, oder sich auch dem Style der syrischen und baktrischen Könige, deren Nachbarn sie waren, nähert und die dennoch zum parthischen Reiche gehörten.“

Die Machtvollkommenheit aber der untergeordneten Könige Münzen zu schlagen scheint als ein Recht betrachtet werden zu sein, das sich aus früheren Zeiten herschreibt und wurde schon zur Zeit der Achämeniden nicht als ein usurpatorisches betrachtet. „Le droit monétaire“, sagt einer der grössten Münzkenner unserer Zeit ¹⁾, „n'était pas dans l'empire persan, ni même dans l'antiquité généralement, l'appanage exclusif du pouvoir politique suprême, comme il est de nos jours; c'était un droit inhérent à chaque communauté, petite ou grande, qu'elle fût cité, principauté, héréditaire ou satrapie. En fait, ce droit a été exercé pendant tout le cours de la domination persane, concurremment et simultanément avec la monnaie royale, par des villes, par des despotes locaux, par des satrapes héréditaires ou revêtus de fonctions extraordinaires“. Wenn also schon in den ältesten Zeiten des persischen Reiches, als noch ein strengeres Einheitsstreben vorhanden war, das Münzrecht kein so eingeschränktes war — die frühere Ansicht von der strengen Handhabung dieses Rechts von Seiten der persischen Grosskönige darf wohl als beseitigt betrachtet werden — so lässt sich gewiss auch dem Sturz des Achämenidenreiches, in den Zeiten der Seleniden und der ersten Arsaciden, wo jenes einheitliche Regiment sehr gelockert war, kein Grund geltend machen, dass von dem Recht der Münzprägung nicht ein sehr ausgedehnter Gebrauch gemacht worden sein sollte.

Wir sind aber geneigt dieses Recht bei den persischen Unterkönigen, wie schon erwähnt, bereits unter den ersten Seleniden — wenn nicht gar unter Alexander d. Gr. selbst — beginnen zu las-

1) Waddington: *Mélanges de numismatique et de philologie*, Paris 1861, p. 101.

sen. Ausser der Fabrik und der Schrift (wovon später) spricht von vornherein dafür, dass die Anzage unserer Münzen, nach der grossen Anzahl der bisher aufgefundenen Exemplare zu urtheilen, in Tetradrachmen Statt gefunden hat, während Drachmen nur zum geringeren Theil vorhanden sind; gerade wie dies auch bei der Silberprägung Alexanders und seiner Nachfolger der Fall war. Mithin scheint auch hier von den Provinzialherrschern in Persien, sowie in Gewicht, so auch in der Form der Stücke überhaupt griechisches Master vorgelegen zu haben, wenn auch die specielle Bild-Darstellung von einheimischen religiösen Anschauungen beiläufig war. Der umgekehrte Fall fand aber bei der Münzprägung der Arsaciden Statt. Hier war die ursprüngliche Ausprägung in Drachmen, denen später erst Tetradrachmen folgten¹⁾. Allmählig erst hat sich die Münzprägung der Parthier bei den Provinzialherrschern Einfluss verschafft, indem auch bei ihnen Drachmenprägung in Aufnahme kam; denn auch in der Blüthezeit der parthischen Herrschaft hat die Provinzialpräge, wie gesagt, in Persien nicht aufgehört, wie dies noch weiterhin gezeigt werden soll. Im Anfange jedoch, als die Provinzialherrscher zu prägen begannen — und mit unsern Münzen ist ohne Zweifel der Anfang gemacht worden — ist die Abhängigkeit von den Parthern in der Silberprägung gewiss abzuweisen, und hat sich diese Unabhängigkeit ein paar Saecula erhalten: denn nach den verschiedenen Portraits, die sich auf den vorgelegten Münzen zeigen, haben sehr viele Herrscher nach den alten überkommenen Formen weiter geprägt, und selbst in der Blüthezeit der Parther ist der Uebergang zu andern Formen erst sehr allmählig geschehen.

Gegen eine so frühe Datirung unserer Legenden wird man auch die auffallende Sprachmischung nicht geltend machen können; eine solche Mischung aramäischer und iranischer Elemente, ist allerdings in weiterem Umfang erst aus der spätern Zeit der Sassaniden bekannt, doch fehlt es nicht an einzelnen Anzeichen, dass schon frühzeitig iranische und aramäische Bestandtheile sich vermischen haben. Wir rechnen dahin freilich nicht die Kellschriften zweiter Gattung nach Holtzmann's Erklärung (in der Zeitschr. V S. 155 fg.), da deren Begründung uns sehr zweifelhaft erscheint und sich schwerlich allgemeiner Zustimmung erfreuen wird; auch nicht die Aufzählung von Blau (de numis Achaemenidarum p. 11 sq.), in ganzem Umfang, da der grössere Theil der dort aufgeführten Wörter auf unrichtiger Lesung beruht; doch bleibt noch das eine und das andere Anzeichen auf ältern Monumenten übrig, das auf eine beginnende Sprachmischung hinweist. So z. B. das *𐎧𐎡𐎴* in der vollständig aramäischen Phrase der cilicischen Legenden, wie wir diese in dieser Zeitschr. (XV, 623 fg.) erklärt haben. Auch einzelne

1) S. Lindsay: A view of the history and coinage of the Parthians, Cork. 1852, p. 131.

Spuren derselben weithin nach dem Osten des persischen Reiches, in der spätern Gestaltung ihrer Schrift gefunden zu haben. Wir meinen damit Inschriften, welche man sonst für Pehlewi gehalten, die wir aber als eine Abart der nabathäischen Schrift ansehen. Das Denkmal von Serpoul-i-Zohab (wie Flandin a. a. O. Pl. 212 es nennt)¹⁾, oder Sir-i-Zohab (nach George Rawlinson, a. a. O. III, 436)²⁾ hat Zeichen (noch ziemlich deutlich von Flandin gezeichnet, von Rawlinson aber in völligem Gekritzels wiedergegeben), aus denen sich der spätere nabathäische Schriftcharakter theilweise erkennen lässt. Wir haben also nordöstlich von Bagdad, in der Gegend, wo man Holwan vermuthet, nicht weit von Kirmanschah Spuren des Volkes, dessen Denkmäler man bisher nur weiter nach Westen gefunden hat. Auch in der Provinz Shuster scheinen uns ähnliche Zeichen auf Monumenten entgegen zu treten und zwar in Tenghi Saulek bei Bode³⁾, dessen Abzeichnungen zwar nicht auf vollständige Treue, wie es uns vorkommt, Anspruch machen können, doch den nabathäischen und theilweise palmyrenischen Schrifttypus (beide sind bekanntlich nicht sehr verschieden) erkennen lassen. Dasselbe Urtheil kann man auch von den Inschriften fällen, welche Layard in Chusistan gefunden und die er in dem „Journal of the Royal Geographical Society XVI, p. 82“ veröffentlicht hat. Diese Aufzählung von Inschriften sollte nur den Beleg der weiten Verbreitung der aramäischen (nabathäischen) Schrift nach Osten constatiren; doch werden wir dies stets nur als Vermuthung gelten lassen müssen, bis zuverlässigere Abzeichnungen, als die bisher bekannt gewordenen, veröffentlicht sein werden.

Das aber können wir mit vollständiger Sicherheit behaupten, dass wir in unsern Münzen die ältesten Spuren der Pehlewi-Schrift besitzen, und diese Schrift auf unsern Denkmälern giebt uns, paläographisch betrachtet, einen sichern Anhaltspunkt, dass wir mit der Datirung nicht zu hoch hinauf gegangen sind.

in dem Worte 𐭠𐭣𐭥, auf welche wir oben aufmerksam gemacht haben, nicht sehr auffallend, wenn Mas'udi (bei Quatremère a. a. O. p. 106) Recht hätte, „que les rois qui faisaient partie des „Mouk-tawalf... régnaient sur les Nabatéens... Le dernier prince qui tomba sous les coups d'Ardeschir, fils de Baloo, fut un roi des Nabatéens etc.“ Ein Körnchen Wahrheit liegt in solchen Berichten, es ist jedoch hier nicht der Ort näher darauf einzugehen.

1) Merkwürdigerweise findet sich auf diesem Denkmal eine Person mit ähnlicher Kopfbedeckung und Binde, wie wir sie auf den meisten unserer Münzen wahrnehmen.

2) Das Bild ist nach einer Skizze von H. Rawlinson ausgeführt. G. Rawlinson bemerkt über dieses Denkmal: „it is perhaps rather Proto-Chaldean than pure Babylonian.“ Ein so hohes Alter zeigt das Monument sicherlich nicht, und Flandin setzt es wohl mit Recht ziemlich spät hinab.

3) Travels in Laristan and Arabistan II, Taf. Die Schriftzeichen sind schon früher abgebildet nach Bode's Zeichnung von Bore im Journal asiat. 1842 vol. XIII, p. 239. Beide Copien differiren in manchen Punkten. Die Copie in dem englischen Werke scheint uns genauer zu sein.

in No. 3 hat es eine so eigenthümliche Gestalt, dass man es kaum in isolirter Stellung als solches erkennen würde, wenn seine Bestimmung als Aleph nicht durch Parallelstellen gesichert wäre. Die Erklärung der Gestalt jedoch auf paläographischem Wege macht keine weitere Schwierigkeit ¹⁾ —

Alles zusammengekommen, so macht die Schrift der Münzen den Eindruck, dass sie recht wohl an den Anfang des vierten, sicherlich aber in's dritte Jahrhundert v. Chr. und weiter hinab reiche, eine Zeitbestimmung, die auch zu der anderweitig gewonnenen sehr gut passt ²⁾.

Um nun unsere Erkenntnisse über die Münzprägung der untergebenen Herrscher Persiens und damit zu gleicher Zeit die über die fernere Entwicklung der Pehlewi-Schrift vor der Herrschaft der Sassaniden zu erweitern, wollen wir noch einige inschriftliche Denkmäler hier vorführen und das Ganze durch eine übersichtliche Schrifttafel zu erhellen versuchen.

Wir haben schon oben bei der Münze No. 10 fg. (S. 427) darauf aufmerksam gemacht, dass der Kopf im Av. allmählig eine andere Form angenommen und endlich eine Nachahmung der Arsaciden sich herausgestellt habe, wenn auch durch den seltsamen Halbmond oberhalb des Kopfes ³⁾ eine gewisse Selbständigkeit in der Präge gewahrt worden; zontst aber reiht sich diese Münze im Grössen und Ganzen an die vorangegangenen an. Allem Anscheine nach haben die persischen Provinzialherrscher mit der zunehmenden Macht der Parther die Münzprägung nicht ganz aufzugeben nöthig gehabt, doch sich mehr an die der Grosskönige anzuschliessen für zweckmässig erachtet. So finden denn andere Classen der sogenannten „Sohparthians“, wie wir sie z. B. in der Sammlung des britischen Museums antreffen, ihre Erklärung. Nach den Tetradrachmen und Drachmen, welche wir auf Taf. I gegeben, hat diese Sammlung ähnliche Drachmen und kleinere Stücke (Obolen etc.) mit Königsportraitt: im Rev. Tempel mit dem Betenden. Ueber diese bemerkt Herr Thomas in seiner neuesten Schrift (Sassanian gems and early Armenian coins p. 8): „The first change from the normal type is marked by a narrowed surface, and a deeper impression on the coin, associated with a Grecised adaption of the Scythic

sein; jedoch bleibt immer noch das Dreieck merkwürdig und bietet in dieser Gestalt eine ziemlich deutliche Analogie mit der den Schathäbschen in den Hauran-Inschriften.

1) Weiter unten bei der Erklärung der Schrifttafel kommen wir auf diesen und noch auf andere dahin gehörige Punkte zurück.

2) Ein Rückschluss von der Gestaltung der Schrift auf das Provinzialmünzen, die zur Zeit Mithridates I. (s. weiter unten) geprägt sind, auf die unsrigen, wird es auch rechtfertigen, dass wir ihre Prägung nicht Gefor hinabsetzen.

3) In anderer Weise finden wir ihn auf spätern parthischen Münzen.

headress into the form of a helmet, surmounted by the Roman eagle. The helmet and the head it covers then degenerate into a coarser Roman design, sunk in a less perfectly modelled die, and on the reverse a bird is introduced opposite to the single Magus. These coins seem to be intentionally wanting in legends.

Next in order succeed a series of coins of very similar fabric, but a crescent takes the place of the eagle on the helmet. These pieces bear legends in the local character, but the letters are crudely formed, and irregularly distributed; among other imperfectly legible designations, they retain in two instances the name of תִּרְדַּת, *tirdat*, „gift of fire“, probably the original compound, which has been perverted into the modern versions of „Artovart, Ardvates“ etc. The name is for the first time followed by the title מלך, „king“.

And, finally, coins are found with an identical reverse, combined with a Parthian head imitating the profile of Tiridates I. (Araces II), and bearing the same name of תִּרְדַּת, *Tirdat*, with the now conventional title of *Malika*“.

Wir wollen nicht näher auf diese Eintheilung eingehen; da es uns hier bei der Fortsetzung der Münzprägung von Seiten der Stammesfürsten, mehr um die Entwicklung der Pehlewischrift als um Förderung der Numismatik auf diesem Gebiete zu thun ist, so unterdrücken wir unsere Einwürfe, zumal uns für diesen Augenblick kein hinreichendes Material zu Gebote steht. Jedenfalls gebührt Herrn Thomas das Verdienst zuerst den Boden, der bis dahin brach gelegen, urbar gemacht zu haben. Er hat sich eingehend mit dieser Classe von Münzen befaßt in der Schrift: *Observations introductory to the explanation of the oriental legends to be found on certain imperial Arsacidae and Partho-Persian coins*, London 1859 (Separatabdruck aus dem *Numismatic chronicle* Vol. XII, p. 63 fg.¹⁾). Später ist derselbe Gelehrte auf die nähere Bestimmung der alphabetischen Zeichen der Legenden nochmals mit einzelnen Bemerkungen in dem *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. XIII, p. 375 sq. und in seiner Ausgabe von Prinsep's: *Indian antiquities* II, p. 163 zurückgekommen. Seine frühere Lesung hat er endlich in manchen Stellen verbessert in seiner neuesten bereits erwähnten Abhandlung (*Num. chron.* N. 5. Vol. VI)²⁾. Die-

1) Salus-Martin in seiner angeführten *Histoire des Arsacides* I, p. 292 hat ebenfalls auf die zu besprechenden Münzen die Aufmerksamkeit gelenkt, ohne jedoch tiefer auf den Gegenstand einzugehen. Nach seiner eigenbildlichen, jetzt veralteten Ansicht über die parthische Münzprägung, schreibt er jenen Münzen der persischen Stammesfürsten des parthischen Herrschern an, als „monnaies vraiesment arsacides“.

2) Der Vollständigkeit wegen sei noch gesagt, dass auch Lindsay (a. a. O. p. 10) einige Abbildungen der hieher gehörigen Münzen gibt und sie (p. 229) mit einigen Bemerkungen begleitet; die letzteren sind jedoch sehr ungenau, so gut, die letzteren bieten nichts Neues, und schlossen sich an die von Thomas Vorgelegene an.

sen Forschungen schliesst sich Herr Fr. Lenormant ¹⁾, insofern die erste Abhandlung von Thomas in Betracht kommt, an; die späteren sind ihm unbekannt geblieben.

Thomas macht im Eingange seiner Untersuchung (Num. chron. XII, p. 23) darauf aufmerksam, was oben des Breitters auseinander gesetzt wurde, dass der parthische Staat ein Feudalsystem gebildet habe und dass der Herrscher nur ein König der Könige war „and that in every city there was a king“²⁾; though at the same time there existed a class of sovereigns intermediate between the purely local maleks and the imperial potentate, who held, at times, considerable divisions of the country, under the terms of either direct appointment by the supreme ruler, or in virtue of their own power, which still found it expedient to avow a verbal allegiance to the common superior and it is among these we must expect to trace the issuers of the different classes of provincial coins, which are marked by the Parthian symbol of supremacy — the high tiara — and at the same time subjected to such typical modification as should separate them from the higher class of imperial money. The various types of coins united by the impress of the alphabetical symbols more especially under review, can scarcely be supposed to have emanated from a single province, and the proof afforded by inscriptions of the currency of the characters, whereby they are specially distinguished, would lead us, in the first instance, to look for their places of mintage generally in Fars, Ahwaz, as well as higher up the eastern bank of the Tigris“.

Nach diesen gewiss richtigen Bemerkungen giebt Herr Thomas die Beschreibung und die mathematische Bestimmung einzelner hierher gehörigen Münzen, und wenn diese ihm, nach unserer Ansicht nicht ganz gelungen ist, so muss man bedenken, dass man zur damaligen Zeit (1849) erst begonnen hat, die arsacidische Münzkunde zu betreiben und in der Lösung der Legenden, die auch heute noch nicht ohne Schwierigkeit ist, es an allen Vorarbeiten fehlte. Auch ist diese in den neuesten Schriften, wie gesagt, zum Theil berichtigt worden.

Bekanntlich nennen sich alle parthischen Herrscher, bis Volagases I. auf ihren Münzen nach dem Gründer der Dynastie Arsä-

1) *Études paléographiques sur l'alphabet Pahlavi, ses diverses variétés et son origine.* Journ. asiat. VI. Sér. T. VI. p. 180 sq. Wir hatten unsere Abhandlung beinahe vollendet, als uns die des französischen Gelehrten zu Gesicht kam. Wir stimmen in manchen Punkten mit ihm überein, während wir in andern von ihm abweichen müssen. Es ist zu bedauern, dass er das inschriftliche Material, ausser ihm das Pariser Münzcabinet zu Gebote stand, nicht vermehrt hat. Die Stellen aus dem Pahlavi waren längst bekannt und benutzt. Vgl. auch oben jene Stelle des Pahlavi die richtigen Bemerkungen von Ganssen, Journ. asiat. VI. Sér. t. VII p. 429 sq.

2) Thomas führt für diese Ansicht interessante Belege aus Tabari (M. Royal Asiatic Society) an.

kes, so dass man nach der Iconographie und einigen andern Merkzeichen je eine parthische Münze einem bestimmten Könige zutheilen kann. Dass man in dieser Beziehung oft fehlgreifen kann, behauptet auch noch der neueste Bearbeiter v. Prokesch-Osten¹⁾. Bei der Bestimmung der folgenden Münzen, aus deren Legenden sich nicht mit Sicherheit geschichtliche Personen und dem gemäss sicherere Daten ermitteln lassen, müssen die Portraits auch ein Wort mitreden. Es lässt sich nämlich nicht in Abrede stellen, dass im Av. derselben das Bild des parthischen Herrschers erscheint und mit völliger Sicherheit nehmen wir das des sechsten Arsaces, Mithridates I auf No. 3 (demgemäss auch auf No. 3. 4. 5) 6 und 7 wahr. „Seine vielbekannten Züge sind die eines gewaltigen Mannes mit starker Adlernase, mehr finsternen als heiteren Blickes, grossen Mundes und langen welligen, dichten Bartes“, so schildert seine Züge ein genauer Kenner der parthischen Münzen²⁾. Und das trifft auch bei den vorliegenden Münzen zu. Mit dem Bilde dieses Arsaces VI hat aber das seines Bruders Arsaces V, Phraates I viele Aehnlichkeit, daher auch die Münzen beider Brüder oft verwechselt worden sind; nur dass die Nase bei diesem nicht so hervortritt und fast gerade, auch sein Bart kürzer und nicht so dicht ist³⁾. Wir möchten daher No. 1 dem Phraates I zutheilen und dürfte diese die älteste der vorliegenden Stücke sein⁴⁾. Zuerst also spricht das Portrait des parthischen Fürsten im Av. — dass aber überhaupt ein solcher es sei, wird Niemand verkennen — dafür, dass die Provinzialherrscher insoweit die Oberhoheit der mächtigen parthischen Könige anerkennen und setzen, dass sie das Bild desselben auf dem von ihnen gemünzten Gelde neben dem ihrigen im Rev. prägen mussten. Nur den kräftigen Monarchen Mithridates I und seinem Vorgänger, „vielleicht dem Begründer seiner Macht“ (s. v. Osten a. a. O. und Lindsay a. a. O. p. 7, vgl. auch Richter; Hist. krit. Versuch S. 42) ist es wohl erst möglich geworden eine mehr achtunggebietende Stellung den Unterkönigen gegenüber einzunehmen, und diese auch bei der Münzprägung der letzteren geltend zu machen. Aehnliche Erscheinungen bieten uns die indo-scythischen und baktrischen Münzen und in späterer Zeit die von Edessa und Characene (vgl. Numismatique chronicle Vol. XVIII, pl. 1, p. 1 sq.). Gehen wir nunmehr etwas genauer auf die Legenden einzelner Münzen ein; die Beschreibung derselben

1) Archäologische Zeitung 1866, No. 213.

2) v. Prokesch-Osten a. a. O. der archäol. Zeitung S. 204.

3) A. v. Osten des. Auf der Taf. desselben findet sich eine Tetradrachme von Arsaces V, sub im. I. Drachmen von Arsaces V. u. VI. s. bei Lindsay; Pl. I. Auf die Zeichnungen des letztern hat freilich wenig zu geben, wie denn überhaupt die Iconographie der parthischen Könige noch sehr im Argen liegt.

4) Identisch mit unserer Münze ist gewiss no. 20 Plate 10, bei Lindsay, die Inschrift ist aber hier noch undeutlicher.

Vaters heist Thomas כֹּחַמֶּשׁ, ebenso Lenormant, der in dem Kopfe im Av. den des Phraortes (Arsaces XV, nach Andern XVI) sehen will. Eine gewisse Aehnlichkeit unseres Abbildes mit dem der Drachmen dieses Fürsten (vgl. bei Lindsay Pl. 3) ist wohl vorhanden, weniger mit dem der Tetradrachmen (s. v. Osten, a. a. O. in d. archäol. Ztg. No. 10). Der Schrift nach könnte allerdings mehr als ein Jahrhundert zwischen den Münzen von Arsaces VI und XV liegen, doch bleibt diese Bestimmung noch immer ungewiss.

So wenig wir die Persönlichkeiten der Münzherrn in No. 8 und 9 kennen, ebenso auch in No. 10. Die Inschrift heist Thomas, unterstützt von einem besser erhaltenen Exemplar

[כֹּחַמֶּשׁ מֶלֶךְ] (?) כֹּחַמֶּשׁ מֶלֶךְ

Das Bild des parthischen Königs ist auf der vorliegenden Tafel ganz verloschen. Besser erhalten ist das bei Lindsay (Plate IV, No. 21), das offenbar mit dem unsrigen identisch ist. Es scheint uns eins der spätern Volageses zu sein, also das jüngste der vorliegenden Münzen. Doch ist auf die Zeichnung bei Lindsay nicht viel zu geben, und so bescheiden wir uns jeder nähern Bestimmung.

Eine fernere Kunde von der Entwicklung der Pehlewi-Schrift vor den Zeiten der Sassaniden geben uns einzelne Münzen, welche von den parthischen Königen selbst geprägt und entweder ganz mit semitischer (Pehlewi-) Schrift oder zum Theil mit derselben neben der griechischen versehen worden sind.

Wir geben zuerst von der letztern Art zwei Münzen, von denen die eine noch nicht veröffentlicht ist¹⁾, s. No. 11 in der beiliegenden Taf. II. Sie reiht sich ganz in Betreff der Fabrik und der Legende an die Münzen der spätern Arsaciden mit barbarisch griechischen Legenden²⁾, welche an der Stelle wo sonst ΒΑΣΙΛΕΥΣ . . . zu stehen pflegt, den Namen des regierenden parthischen Königs in Pehlewi-Schrift führen. Diese und ähnliche Münzen sind wahrscheinlich in den mehr westlich gelegenen Provinzen des grossen Arsacidenreiches geprägt worden, während die vorhergenannten mehr den östlichen angehören. Unsere Münze hat ganz deutlich die Zeichen

מִיִּתְרִידָט מֶלֶךְ

d. h. „der König Mithridat“. Wer dieser sonst in der par-

1) In כֹּחַמֶּשׁ steht Thomas den Namen Kobad (auf Sassanidenmünzen bei Nordmann in dieser Zeitschr. VIII, Taf. 1, 17 ebenso geschrieben). Auf einer andern persischen Münze fand Thomas (s. Num. chron. a. a. O. p. 6) denselben Namen mit כֹּחַמֶּשׁ bezeichnet.

2) Wir verlanen einen galvanoplastischen Abdruck der Güte des Herrn Madden, der uns zugleich die Note gab, dass die Münze seit 1848 dem brit. Museum angehört und 3,5 gr. wiegt. Herkunft unbekannt.

3. s. Lindsay, plate 4.

thischen Geschichte der spätern Zeit¹⁾ nicht genannte König gewesen sei, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben; es wird uns zwar ein Mithridat, als Schwiegersohn des Königs Artaban III genannt, in dessen Gebiet Anilans Verwüstungen anrichtete, wofür Jauer sich richte (Joseph. arch. 18, 9); ob dieser aber Münzen geprägt, ist uns unbekannt und wenn auch die Möglichkeit sich nicht bestreiten lässt, so ist doch schwerlich eine so barbarisch griechische Legende für die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts nach Chr. zu constatiren.

Besser unterrichtet sind wir über den Münzherrn der Münze No. 12 (Taf. II), welche wir dem Werke von Lindsay (Plate 1, No. 87) entlehnt haben. Er theilt sie Arsaces XXVII, oder Vologeses II zu. Er bemerkt über unsere Münze²⁾: „The earliest drachms of this prince (those with short beard), exhibit the legend regular and like that of his predecessors. On the earliest of those with long beard, we also observe a regular legend, but the first line corresponding with the word *BASILEVS*, is in a character quite different from that of the Parthian Greek, and which none of my correspondents skilled in the Oriental languages have been able to interpret, the later and ruder coins of this king, also retold traces of this singular character, but that and the Greek letters which follow, are extremely barbarous“.

Nachdem dem Verfasser Thomas' Arbeiten (v. J. 1849.) vorgelegen haben, nimmt es uns Wunder, dass man die erste Zeile der genannten Münze nicht habe entziffern können. Sie ist zu lesen:

וְלֹגֶשֶׁי סֶלְעָא

„der König (Volagschi) Volageses“.

Wenn wir auch bei den nicht sehr sorgfältigen Abzeichnungen Lindsay's nicht dafür einstehen können, dass die semitischen Zeichen ganz treu wiedergegeben sind, so reichen sie doch hin, um den angegebenen Lautwerth zu constatiren. Auch unter Vologeses III (a. n. O. Pl. 4, No. 89—90 und 95) giebt Lindsay Abbildungen von Münzen, die gleichfalls in der ersten Reihe semitische Zeichen haben, von denen ich wegen schlechter Zeichnung nur zu sagen weiss, dass sie wohl וְלֹגֶשֶׁי enthalten, aber nicht סֶלְעָא, das jedoch auf den Vologeses IV und V (das. No. 93, 94) wieder erscheint³⁾. Man kann daher bei besserer Abzeichnung bei No. 89.

1) Bisher bis zu einem der früheren Mithridate, also in die vorchristliche Zeit hinaufgezogen, ist wegen der Fälsch und der Fälschung der Legende unzulässig; diese Merkmale weisen uns etwa in den Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr.

2) a. n. O. p. 161.

3) Thomas (a. n. O. Num. chron. N. S. Vol. VI p. 4. note 4) hat anstatt סֶלְעָא, וְלֹגֶשֶׁי auch אַרְטַבָּאן Artabanus auf den parthischen Münzen der spätern Zeit (das sind die hier im Text genannten) gefunden. Leider giebt er jedoch nichts Näheres über dieselben. Auch Chwolson: Achtzehn babylonische

96 und 95 vielleicht eine andere Bestimmung treffen²⁾. Bei einzelnen Münzen, welche Lindsay Vologeses V zuweist No. 94, 95, 96, finden sich auch hinter dem Köpfskopf semitische Zeichen, nach unserer Ansicht die Anfangsbuchstaben des Königsnamens, bei No. 94 יב (= יבש), bei No. 95 vermuthlich יב[י], No. 96 יב, ganz analog dem griechischen Β, das sich bekanntlich auf den Münzen Vologeses III und V hinter dem Kopfe findet s. z. B. die Tetradrachmen bei Lindsay, Pl. 6 und weiterhin.

Von einem Könige der Parther desselben Namens sind auch die Münzen No. 13 und 14 (Taf. II) geprägt, die wir dem Werke von Thomas (Num. chron. XII) entlehnen. Es sind Kopfermünzen (No. 13=104 grains, No. 14=106 grains), auf der einen Seite das Bild des parthischen Königs, hinter demselben ein Β; auf der andern ein eigenthümliches Symbol³⁾, um welches die Inschrift⁴⁾ läuft. Diese liest Thomas:

יבש אנשך סלכין טלכא

d. h. „Vologeses, der Arsacide, König der Könige“. Das letzte Wort טלכא, das in No. 13 fehlt, will Thomas in einem besser erhaltenen Exemplar des kaiserlichen pariser Cabinets gesehen haben. Auch ich erinnere mich eines Exemplars, das jenes טלכא enthält. Ich muss jedoch Abstand nehmen mit Thomas ein סלכין zu lesen; ist die Copie nur einigermaßen treu, so ist das Jod als kleiner senkrechter Strich, wie in No. 14 zu erwarten, auch müsste das Nun eine andere Form haben. Es scheint mir daher das über dem symbolischen Zeichen nichts weiter, als ein טלכא zu sein. Auch möchte ich statt אנשך, lieber ארשן lesen, das dem Arsakes eher

Grabschriften aus der Krim (Separat-Druck aus den Mémoires de l'Académie Impériale de St. Pétersbourg VII. Tome IX, No. 7) S. 64, kann nur eine solche Münze gemeint haben, welche der König Orosios (Zeligmoses Trajan's) geprägt hat. Auf dieser ist die sehr deutliche, nur unvollständig in Quadratschrift gesetzte Legende תרסין טלכא ארשן zu lesen. Die Münze ist im Besitz von Bartholomaei, und Obenoben kommt sie uns aus einer Copie Durr's. Möchte dieser um die orientalische Wissenschaft so sehr verdiente Gelehrte dieses interessante Denkmal der Öffentlichkeit übergeben!

1) Ein Beweis, wie wichtig eine genaue Copie dieser Münzen wäre.

2) Ueber die Bedeutung desselben ist man noch nicht im Reinen gekommen. Es findet sich bereits auf Münzen aus dem vierten römischen Jahrhundert, mit dem Satrapentitel des Datames (s. Waddington: Mélanges, pl. V, fig. 6 und 40 Legues; Essai sur le numismatique des Satrapes, p. 64). Mit der Bezeichnung „la croix verte“ Hunkeler's ist weiter keine Erklärung gegeben, auch können wir uns kaum begreifen, in diesem Zeichen ein solches Symbol des Avert-Glaubens zu sehen, weil wir sonst bei den Parthern keine sicheren Spuren jenes Glaubens gefunden haben. Nach Martmann in dieser Zeitschr. XIX, S. 478. No. 3 bude es sich auch auf einer Samanidenmünze Andaschr. 4. Ob diese Münze aber mit Recht jenen Könige zugehört, dürfte man bezweifeln.

3) Die Bemühungen früherer Gelehrten um die Entzifferung der Legende s. bei Thomas a. a. O.

ten man gewöhnlich als die ältesten Spuren des Pehlewî betrachtet hat. Das älteste unter den derartigen Denkmälern ¹⁾ ist

1. das von Naktsch-Rustan, das von Artschir oder Artaxerxes, dem Gründer der Dynastie, handelt und in zwei verschiedenen Pehlewî-Schriftarten und griechischer Uebersetzung abgefasst ist. Diese letztere hat es schon de Sacy ²⁾ ermöglicht den Sinn des Pehlewî im Ganzen richtig zu entziffern. Bei Flandin (Vol. IV, pl. 181, ter) sind die drei Inschriften folgendermassen geordnet:

Zu oberst die Westpehlewî-Inschrift ³⁾, dann die griechische und zuletzt die Ostpehlewîsche ⁴⁾ und zwar auf dem links stehenden Pferde, das nach dem Kopfschmucke seines Reiters ohne Zweifel den König Artschir trägt, der von dem Reiter zur Rechten (ohne Zweifel dem letzten parthischen König Artaban) das Diadem nimmt ⁵⁾. Auf dem Pferde zur Rechten ist wieder eine trilinguis, zu oberst in ostpehlewîscher, dann griechischer und zuletzt westpehlewîscher Schrift. Die erste Inschrift enthält nichts weiter, als die Nachricht: „Dies ist das Abbild Artschir's, Sohnes Papeki ⁶⁾, etc.“ mit vielen Titeln in 4 Zeilen; die zweite nur die Worte: „Dies ist das Bild des göttlichen Ahuramazda“ מַחְכִּלִי זֶה בְּנִי אֹהֲרַמַּזְדָּא in ostpehlewîscher Schrift, und מַחְכִּלִי זֶה אֹהֲרַמַּזְדָּא אֱלֹהָא in Westpehlewî, entsprechend dem Griechischen: *τοῦτο τὸ ἀγαθόν του θεοῦ*.

1) Wir geben die wichtigsten Inschriftlichen Denkmäler mit Hinweis auf das grosse Werk von Flandin und Costé (6 Bände in fol.) „La Perse“. Die Sammlung ist die vollständigste und unsere Wissenschaft noch nicht für paläographische Zwecke ausgearbeitet worden. Die Inschriften dürfen jedoch nur mit grosser Vorsicht für wissenschaftliche Zwecke benutzt werden, da sie leider sehr unzuverlässig copirt sind. Man kann sich leicht davon überzeugen, wenn man sie mit andern treuen Abschriften vergleicht. Nicht viel besser sind einzelne Copien bei Texier: *Description de l'Armée, la Perse etc.* Paris 1852, fol. II, pl. 142.

2) *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse*, Paris 1793 u. Journ. des Sav. an. 5, No. 4.

3) Wir nennen es das sogenannte parthische oder persopolitanische Pehlewî; es ist dies der Schrifttypus, den aus die Münzlegenden Taf. II, 10—14 geboten haben.

4) Der Schrifttypus der Münzen Taf. II, 1—10, sonst sassanidisches Pehlewî genannt.

5) Wir geben hier die Erklärung dieses Bildes nach herkömmlicher Weise, möchten aber nicht die Verantwortlichkeit für die Richtigkeit übernehmen, da wir nicht unbegründete Zweifel dagegen aufstellen könnten; unter andern: wir finden auf Gemmen mit Pehlewî-Inschrift nicht selten eine einzelne Person abgebildet, welche ein solches sogenanntes Diadem in Händen hat, wo also an Huldigung gegen einen Andern nicht zu denken ist. Wir glauben aber, dass mit dieser Darstellung eine religiöse Handlung angedeutet sei.

6) etc. מַחְכִּלִי זֶה בְּנִי אֹהֲרַמַּזְדָּא, so lesen wir den Anfang, entsprechend dem Griechischen *Τοῦτο τὸ ἀγαθόν του θεοῦ* etc. Das זֶה entspricht dem chald. זֶה, wie 7) unserer Münzen (s. oben Taf. I) dem chaldäischen ܐܝܢܐ. Das Zeichen, welches wir als He-lam, ist ganz dasselbe, welches wir oben bei der Besprechung der Münzen Taf. II, No. 2 als solches bezeichnet haben.

2. Eine trilinguis in derselben Weise handelt von Schapur I. dem Sohne Artschir's und ist im Ganzen schon richtig von de Sacy erklärt ¹⁾. Auch sie findet sich auf einem Monumente zu Nakschi-Rustam, oder genauer zu Nakschi-Redjeh ²⁾.

3. Von demselben König Schapur ist die grosse Inschrift von Hagiahad (in der Nähe von Persepolis) ausgegangen, dem Inhalte nach, wie uns scheint, ein Dekret in den zwei oft genannten Schriftformen ³⁾. Sie ist am besten copirt von Westergaard und im Anhang zu seinem „Bandkesh“ (Havniae 1851) p. 83 und 84 mitgetheilt ⁴⁾. Er erklärt die Sprache dieser Inschriften für entschieden semitisch, wogegen Spiegel, wie uns bedünken will, mit Recht behauptet, dass nur einzelne semitische (aramäische) Wörter sich eingemischt haben, in der Wp. Form mehr und stärker aramäisch gefärbt, wie in der Op. ⁵⁾

4. In der Nähe des Monuments von Nakschi-Rustam (No. 2), (à côté du Basrelief à l'est) theilt Flandin eine bis jetzt noch nicht veröffentlichte Inschrift mit von 31 Zeilen, die, wie uns scheint, von Schapur und seinem Sohn Bahram I. (𐎧𐎠𐎼𐎡𐎹 in der Inschr., sonst 𐎧𐎠𐎼𐎡𐎹, mit dem Zusatze 𐎧𐎠𐎼𐎡𐎹 𐎧𐎠𐎼𐎡𐎹) handelt. Sie ist nur in Op. abgefasst ⁶⁾.

5. Von Schapur und seinen Söhnen Hormuz und Bahram spricht, wie uns scheint, die grosse Inschrift in Op. in der Nähe von Persepolis (in Takhti-Jemschid). Sie ist sehr lückenhaft und sehr verwischt (s. Onseley II, pl. XLII).

6. Dieselben Personen sind auch genannt ⁷⁾ auf einer sehr grossen Inschrift „basrelief du triomphe de Chapour“ ⁸⁾ aus Nakschi-Rustam. Trotz des grossen Umfanges (sie zählt 73 Zeilen in Folio) sind doch nur sehr wenige Wörter lesbar. Die Schrift ist Op.

7. Jüngern Datums ist eine noch nicht veröffentlichte Inschrift bei Flandin pl. 46 „Inscription du IIIème Basrelief sur la rive droite de la rivière“ in der Nähe von „Chapour“ (also westlich von Schiras). Sie rührt, wie aus dem Inhalte hervorgeht, von Ners (Nar-

1) Vgl. auch Spiegel, Grammatik der Havvâressch-Sprache S. 169 fg.

2) Abgezeichnet bei Flandin, IV, pl. 190. Eine ziemlich gute Copie findet sich auch bei Onseley, travels in Persia, Vol. II, pl. LV, no. 19—21.

3) Wir bezeichnen von nun an Ostpersisch mit Op., Westpersisch mit Wp. und die Schrift der oben gegebenen Münzen Taf. I mit Ap. d. i. Altpersisch.

4) Bei Flandin, sehr incorrect, pl. 193, bis. Eine Erklärung des Anfangs dieser Inschrift s. Spiegel a. a. O. S. 174 fg.

5) Vgl. über das Sprachliche dieser Inschriften auch: Haug, über die Fabelsch-Sprache, Göttingen 1854, S. 5 fg.

6) Wenn Flandin (Texte p. 153) glaubt, dass Niemand dieser Inschrift Erwähnung thut und sie ganz unbekannt war, so irrt er; denn Onseley a. a. O. II, p. 292 spricht von derselben.

7) Vgl. Onseley II, pl. LV, no. 17.

8) Bei Flandin pl. 181 u. 181 bis.

ses) einem Zeitgenossen Diocletian's, her. Weil sie bisher ganz unbekannt und nicht sehr umfangreich ist, sei es uns gestattet sie hier nach unserer Lesung mitzutheilen. Sie ist in der Op. Form abgefasst:

סחכלי ¹⁾ זנה (מודיסן)
 בני זיסרחי
 מלכאן מלכא
 איראן איראן
 סנוצחרי מן זיראני
 מזויסן בני ²⁾ שחפוחרי
 מלכאן מלכא איראן
 ואזיראן זכר בני
 ארתחשטרה מלכאן
 מלכא

„Dies ist das Bild des Ormuzverehrsers, des göttlichen Nerses, Königs der Könige von Erân und Nichteran, Sprössling himmlischen Geschlechtes des Ormuzverehrsers, des erhabenen Schapur's, des Königs der Könige von Erân und Nichteran, Enkel des erhabenen Artaxerxes, des Königs der Könige“.

8. Es folgen sodann der Zeit nach die Inschriften von Kirmansehâh, welche de Sacy (a. a. O.) schon im Ganzen richtig erklärt hat nach den Copien von Niebuhr und später nach einer besseren von Benbo (in d. Mémoires de l'Institut, II, p. 173 fg.), so dass Bort's Erklärung im Journal asiatique (Juin 1841, p. 640 sq.) nicht viel Neues bieten konnte³⁾. Die Urheber der Inschriften sind Schapur II und III und schlossen sich daher in Bezug auf die Schrift an die vorherige an⁴⁾.

Diese Denkmäler der ersten Sassaniden sind hinreichend, um uns einen Einblick in die von ihnen gebrauchte Schrift zu verschaffen. Neben diesen stehen uns aber zu diesem Ende auch zahlreiche Münzen zur Seite, die sammt und sonders in der Op. Form abgefasst sind, wenn auch nach der Zeit der Abfassung — sie reichen von der Gründung der neupersischen Herrschaft bis zu ihrem Sturze — die Form der Zeichen sich etwas modificirt hat, während eine dritte Quelle zur Ergründung der Schriftform zahlreiche Gemmen, ebensowohl in Op., als auch in Wp. abgefasst sind⁵⁾; in geringerer Zahl in dieser Schriftart.

1) Oracles falsch copiert, statt סחכלי.

2) Bei Flanlin שחפוחרי, in der folgenden Zeile זניאן, und in der nachfolgenden שחפוחרי. Andere Fehler haben wir stillschweigend verbessert.

3) Vgl. Dübner: Journal asiat. Janv. 1835, p. 28.

4) Die Inschriften sind auch bei Flanlin pl. 6.

5) Ueber die Entzifferungsversuche der Münzen s. die Literatur bei Morikmann in dieser Zeitschr. VIII, S. 6 fg. u. das. XIX, S. 374 fg.; über die Gemmen: das. in dieser Zeitschr. XVIII, S. 1 fg. Vgl. Thomas, Journ. of the Royal Asiatic Society, XII, S. 373 fg.

wahrscheinlich entwickelt hat. Aus dem Op. ist dann auch ohne Zweifel die sogenannte Zrundschrift entprossen, und hat einen grösseren Umfang an Lautzeichen genommen, da die vorgefundenen nicht dem Organismus dieser lautreichen Sprache genügten.

Eine Ableitung aber des Op. vom Wp. oder umgekehrt ist ebenso wenig statthaft, wie die der hebr. Quadratschrift vom Alt-hebraischen; sowie dies und jenes vom Altaramäischen abzuleiten ist, also auch das Op. und Wp. in allmählicher Entwicklung von dem ältern Pehlewi, der Münzschrift, wie wir sie auf Taf. I angetroffen haben. Diese ist, wie gesagt, bereits eine jüngere Entwicklung des aramäischen Alphabets. Ihr Auftreten aber in so ausgebildeter Form, wie sie die Provinzialmünzschrift zeigt, lässt uns den Schluss ziehen, dass das **aramäische Alphabet schon in sehr früher Zeit nach dem Osten vorgedrungen ist**, eine Erkenntniss, welche für die Untersuchung des aramäischen und indischen Alphabets von grosser Bedeutung ist, was jedoch weiter auszuführen nicht dieses Ortes ist. Wir schliessen vielmehr unsere Untersuchung mit einer kurzen Erläuterung der beifolgenden Schrifttafel, welche lediglich die Zeichen auführt, welche auf unsern Münzen sich finden; in erster Reihe (I) diejenigen der ältern Provinzialmünzen, in zweiter (II) die der jüngeren Op.) und in letzter (III) die der parthischen Münzen (Wp.). Wenn in der Col. II oder III ein Buchstabe sich nicht auf den Münzen findet, so haben wir in [] denselben in Col. II aus dem sassanidischen, in Col. III aus dem persopolitanischen Alphabet ergänzt. Vollständige Alphabete dieser beiden Schriftarten hier mitzutheilen schien uns überflüssig, da sie an andern Orten schon häufig gegeben worden sind ¹⁾. Statt dessen geben wir lieber zur Vergleichung eine Tafel der aramäisch-ägyptischen Zeichen, welche als die ältesten Abkömmlinge des altaram. Alphabets zu betrachten sind und, wie schon oft angedeutet, die grösste Aehnlichkeit mit den Zeichen unserer Münzen Taf. I haben.

1) Von dem persopolitanischen und sassanidischen bei Thomas: Num. chron. XII, nebst Ergänzungen in dem Journal of the Royal As. Soc. XIII, ferner von Lepsius: a. a. O. Die Formen bei dem letzteren sind oft sehr ungenau gezeichnet. Von beiden Gelehrten weichen wir in der Bestimmung des He, dem wir für das Sassanidische das in unserer Schrifttafel Col. II und für das Persopol. das in Col. III abgebildete Zeichen anweisen, ab. Dagegen nimmt Chab. seine gewöhnliche Stellung ein, wenn auch der Lautwerth, bei der sehr weichen Aussprache dieses Buchstaben, dem He noch näher, wie in andern semit. Alphabeten steht. — Andere Buchstaben wie Q und P sind bisher noch nicht in dieser Schriftart nachweisbar; sie haben, wie wir bestimmt wissen, dem alten aramäischen Alphabet nicht gefehlt. Eine G-Form, wie sie Thomas auch nach ihm Lepsius in III auführen, scheint uns noch nicht gesichert. Für das Sassanidische der Münzen und Manuscripte reicht die Tafel bei Mündtman im VIII. Bde. dieser Zeitschr. aus, wenigstens sie viele Ergänzungen zulässt.

Zur Münzgeschichte Erans und zum ältern Pehlewi

Taf. I.





Zur Münzgeschichte Eran's und zum ältern Pehlew.

Taf. II.

1.



2.



3.



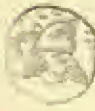
4.



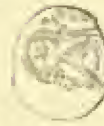
5.



6.



7.



8.



9.



10.



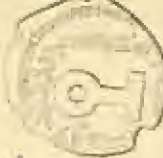
11.



12.



13.



14.



1871

the first of the year (1871) was a very dry one and

Arabisch | Schrifttafel des ältern Theils von den Münzen Graia
ägyptisch |

א	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ
ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	א	ב	ג	ד	ה
ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ
ק	ר	ש	ת	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט
י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת
כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	א
ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	א	ב
מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	א	ב	ג
נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	א	ב	ג	ד
ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	א	ב	ג	ד	ה
ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת	א	ב	ג	ד	ה	ו
פ	צ	ק	ר	ש	ת	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז
צ	ק	ר	ש	ת	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח
ק	ר	ש	ת	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט
ר	ש	ת	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י
ש	ת	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ
ת	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל

Date		Description		Amount	
18	10	1000	1000	1000	1000
19	10	1000	1000	1000	1000
20	10	1000	1000	1000	1000
21	10	1000	1000	1000	1000
22	10	1000	1000	1000	1000
23	10	1000	1000	1000	1000
24	10	1000	1000	1000	1000
25	10	1000	1000	1000	1000
26	10	1000	1000	1000	1000
27	10	1000	1000	1000	1000
28	10	1000	1000	1000	1000
29	10	1000	1000	1000	1000
30	10	1000	1000	1000	1000
31	10	1000	1000	1000	1000
32	10	1000	1000	1000	1000
33	10	1000	1000	1000	1000
34	10	1000	1000	1000	1000
35	10	1000	1000	1000	1000
36	10	1000	1000	1000	1000
37	10	1000	1000	1000	1000
38	10	1000	1000	1000	1000
39	10	1000	1000	1000	1000
40	10	1000	1000	1000	1000
41	10	1000	1000	1000	1000
42	10	1000	1000	1000	1000
43	10	1000	1000	1000	1000
44	10	1000	1000	1000	1000
45	10	1000	1000	1000	1000
46	10	1000	1000	1000	1000
47	10	1000	1000	1000	1000
48	10	1000	1000	1000	1000
49	10	1000	1000	1000	1000
50	10	1000	1000	1000	1000
51	10	1000	1000	1000	1000
52	10	1000	1000	1000	1000
53	10	1000	1000	1000	1000
54	10	1000	1000	1000	1000
55	10	1000	1000	1000	1000
56	10	1000	1000	1000	1000
57	10	1000	1000	1000	1000
58	10	1000	1000	1000	1000
59	10	1000	1000	1000	1000
60	10	1000	1000	1000	1000
61	10	1000	1000	1000	1000
62	10	1000	1000	1000	1000
63	10	1000	1000	1000	1000
64	10	1000	1000	1000	1000
65	10	1000	1000	1000	1000
66	10	1000	1000	1000	1000
67	10	1000	1000	1000	1000
68	10	1000	1000	1000	1000
69	10	1000	1000	1000	1000
70	10	1000	1000	1000	1000
71	10	1000	1000	1000	1000
72	10	1000	1000	1000	1000
73	10	1000	1000	1000	1000
74	10	1000	1000	1000	1000
75	10	1000	1000	1000	1000
76	10	1000	1000	1000	1000
77	10	1000	1000	1000	1000
78	10	1000	1000	1000	1000
79	10	1000	1000	1000	1000
80	10	1000	1000	1000	1000
81	10	1000	1000	1000	1000
82	10	1000	1000	1000	1000
83	10	1000	1000	1000	1000
84	10	1000	1000	1000	1000
85	10	1000	1000	1000	1000
86	10	1000	1000	1000	1000
87	10	1000	1000	1000	1000
88	10	1000	1000	1000	1000
89	10	1000	1000	1000	1000
90	10	1000	1000	1000	1000
91	10	1000	1000	1000	1000
92	10	1000	1000	1000	1000
93	10	1000	1000	1000	1000
94	10	1000	1000	1000	1000
95	10	1000	1000	1000	1000
96	10	1000	1000	1000	1000
97	10	1000	1000	1000	1000
98	10	1000	1000	1000	1000
99	10	1000	1000	1000	1000
100	10	1000	1000	1000	1000

Erklärung der Schrifttafel (s. Taf. III).

Aleph. Dieser Buchstabe ist einer der charakteristischsten des Pehlewitypus in seiner jüngeren Entwicklung. In seiner früheren Gestalt freilich unterscheidet er sich nicht merklich von den aramäisch-ägyptischen Formen, z. B. in den Münzlegenden Taf. I, 4 u. 12, denen am nächsten die No. 10 u. 11 kommen. Den Uebergang zu den eigentlichen Pehlewi-Formen des Aleph bilden die in der Legende No. 2, 9, b. und weiter 3, 5 u. 6. In dieser letztern Inschrift sind die meisten andern Buchstaben noch auf der alterthümlichen Stufe stehen geblieben, während das Aleph bereits den Uebergang zu den Formen der Legenden Taf. II, 1—10 bildet. In diesen nimmt allmählig dieser Buchstabe die Gestalt an, wie wir sie auf sassanidischen Denkmälern vorfinden, sowohl auf denen von Persepolis als auf denen der östlicher gelegenen Theile des Sassanidenreiches. Hat man auf diese Weise die Entwicklung dieses Buchstaben verfolgt, so überzeugt man sich leicht, dass Rawlinson's Behauptung (s. *Journal of the Royal Asiatic Society*, X, p. 78), als sei die Form des Pehlewi-Aleph vom hebräischen *Ain* abgeleitet, ganz unbegründet ist.

Beth hat auf den ältern Münzlegenden (Taf. I) noch die altaramäische Form behalten; denn der geöffnete Kopf bei diesem Buchstaben findet sich schon auf ältern Monumenten; im allgemeinen ist die Gestalt ganz so, wie auf den aramäisch-ägyptischen Denkmälern. Auf den jüngern dieser Gattung findet sich schon die Form, wie sie in dem Wp. angetroffen wird, deren Verkürzung das Op. Beth ist. Es drängt sich bei diesem Zeichen wiederum die Erscheinung auf, dass das Wp. seine Entwicklung unterbrochen, während das Op. schon früher eine reichere Formen-Mannigfaltigkeit und schnellere Entfaltung vollzogen hat ¹⁾.

Gimel haben wir auf den älteren und jüngeren Provinzialmünzen nicht angetroffen, erst auf den Vologeses-Münzen ist die Form nicht unähnlich der der aram.-ägyptischen Denkmäler. Man darf voraussetzen, dass die älteren Provinzialmünzen keine andere als die Gestalt des sassanidischen Gimel aufgezeigt haben würden ²⁾.

1) Wir zweifeln keinen Augenblick, dass bei einer reicheren Anzahl von Denkmälern aus der Zeit der jüngeren Provinzialmünzen, als die ist, welche uns Taf. II, 1—10 bietet, sich Formen für Beth finden werden, welche den Uebergang von Col. I zu II vermitteln. Uebrigens findet sich das Beth-Zeichen in Col. II nur in dem Worte 𐭪𐭫 „Sohn“, das seines häufigen Gebrauches wegen eine solche Verkürzung leicht anlässt. Derselbe Erscheinung zeigt das Nabathäische bei diesem Worte, wo vollere und verkürzte Formen des Beth sehr häufig nebeneinander angetroffen sind.

2) Der Buchstabe Gimel ist auf Lapidar- und Münzinschriften häufig mit 𐭪 (= 𐭪𐭪 oder 𐭪𐭫) oder 𐭫 (= 𐭫𐭪) verbunden; es ist uns daher unerklärlich, weshalb Mordtmann in der Schrifttafel (in dieser Zeitschr. VIII, Taf. V) und auch oft auf Gemmaeinschriften (das. XVIII) solche Composita als einen Buchstaben = 1 liest.

Daleth hat in unserm Alphabet im älteren Schrifttypus ganz gleiche Gestalt mit dem Resch, wie im ursprünglichen aramäischen, und sogar dieselbe bewahrt bis in die Zeiten, in welche wir die Mithridates-Münze (Taf. II, 11) versetzen; wenn es auch an Bemühungen nicht gefehlt hat, beide Buchstaben ד und ר zu unterscheiden. Im Op., als dem weiter ausgebildeten Typus, ist dieses gelungen durch Veränderung des Buchstaben selbst, während man im Wp. z. B. in der Inschrift von Haghiabad zum diakritischen Punkte oder Strich unter dem Daleth seine Zuflucht nahm, wie man dasselbe Mittel schon sehr früh im Palmyrenischen beim Resch versuchte ¹⁾. Die Veränderung des Daleth im Op., wie sie auf den Münzen Taf. II, 1—10 wahrzunehmen ist, gleicht der Form, wie wir sie oft in palmyrenischen Inschriften beim ד und ר antreffen, oder dem Resch in den nabathäischen Inschriften der Sinaihalbinsel. Die so veränderte Form des Daleth ist denn auch in sassanidischen Inschriften stehend geblieben und dadurch merklich von seinem Zwillingsbruder unterschieden ²⁾. Auch das Kaf, mit dem das Daleth in der älteren Schrift die meiste Aehnlichkeit hatte, ist durch eine Modification am Fusse desselben in der späteren Weiterbildung kenntlich.

Das He tritt in den ältesten Formen des Pehlewi sogleich in der Doppelgestalt auf, die wir auch im Altaramäischen wahrnehmen. Die drei ersten (links) in unserer Schrifttafel sind, wie bereits erwähnt ³⁾, schon auf den ältesten babylonischen Siegeln, ferner auf syrischen Münzen (zu Hierapolis, s. Waddington a. u. O. Pl. VII, 1 u. 2 u. p. 96) zur Zeit der Achämeniden vorhanden und sind so recht das Vorbild der betreffenden Formen des hebr. He der Quadratschrift geworden, wie wir es auf der Inschrift von St. Jakob in Palästina angetroffen. Die drei letzten He unserer Schrifttafel (Col. I) sind nicht minder alt, wie die drei ersten, und darf es uns daher nicht Wunder nehmen, wenn wir sie fast um dieselbe Zeit neben einander im Gebrauch finden ⁴⁾. Dass nun die Formen in Col. II — bei den zwei letzten bei dies deutlicher, als bei den zwei ersten — von den drei letzten Col. I abzuleiten sind, lässt sich paläographisch ohne Schwierigkeit recht-

1) Ueberhaupt hat dieser syrische Schrifttypus in seiner Weiterbildung außer den im Texte angeführten Punkten Manches mit dem Pehlewi gemein, was natürlich durch die gleiche Herkunft seine Erklärung findet.

2) In den jüngsten Pehlewi-Formen ist das Daleth (dort verkleinert, dass man in den Manuscripten ein weiteres diakritisches Zeichen gebrauchen musste.

3) S. oben S. 429.

4) Derselbe Fall findet Statt auf den assyr. nabathäischen Inschriften im Hauran (s. die Inschriften bei de Vogüé, revue archéologique 1864), wo wir z. B. in No. 2, Z. 2 in den Wörtern ܚܕܐ ܚܕܐ beide Formen des He nebeneinander antreffen.

fertigen ¹⁾; ebenso die Formen Col. III, die wir zwar nicht auf unsern Münzen, wohl aber doch auf den Wp. Denkmälern wahrnehmen. Wer sieht in ihnen nicht die Aehnlichkeit mit den palmyrenischen und nabathäischen He-Formen, ja das Estrangelo und noch mehr das Simplex (ⲩ) des Syrischen ist ganz identisch mit ihm. Es wäre überhaupt eine ganz auffällige Erscheinung, wenn man mit manchen Gelehrten diese Form nicht als He anerkennen wollte; da doch das ältere Pehlewi sicherlich ein He hatte, weshalb sollte das jüngere dieses Zeichens ganz verlustig gegangen sein? Es ist dies freilich bei manchen Buchstaben der Fall, doch dann fehlen sie, wenigstens nach den bisher bekannt gewordenen Denkmälern zu urtheilen, auch in ältern Dokumenten, z. B. beim Teth und Koph; obgleich Keiner mit Bestimmtheit behaupten könnte, dass nicht anzufindende Denkmäler diese Buchstaben ans Licht bringen. Haben doch unsere Münzen zum ersten Mal ein Ain aufzuweisen.

Waw ist wie im Altaramäischen fast ganz gleich dem Phe; man wird bei jenem Schrifttypus zwar oft in Versuchung geführt, einen Unterschied zu constatiren, indem Phe den Kopf mehr gebogen hat, doch werden sich dann ebenso viele Ausnahmen aufzeigen lassen. In den jüngern Formen hat sich die Gestalt nicht wesentlich geändert.

Sain ist nur noch in einstrichiger Gestalt im Pehlewi der Münzen vorhanden, wie es schon auf Tarsus-Münzen also anzutreffen ist. Das Gewicht von Abydos bildet, wie bereits oben angedeutet worden, den Uebergang. Das spätere Pehlewi der Sassaniden hat wieder die zweistrichige Form gewählt, um sie von ähnlichen Buchstaben zu unterscheiden.

Cheth ist zweimal auf den ältern Münzen mit Sicherheit zu constatiren, in No. 12 u. 14, ganz in der Gestalt der aramäisch-ägyptischen Monumente. Ueber den Lautwerth haben wir schon oben gesprochen. Auch auf den jüngern Münzen ist das Cheth fast unverändert geblieben (s. Taf. II, 9 u. 10). Das Persepolitische (Wp.) stimmt ganz mit dem Syrischen (Nabathäischen und Palmyrenischen); auch die sassanidische Form ist leicht auf die ältere zurückzuführen; ganz ähnliches Cheth findet sich übr-

1) Schwieriger in sprachlicher Beziehung, besonders in dem Worte, welches die Namensverbindung vermittelt und das dann כרת gelesen werden müsste. In כרת auf den sassanidischen Denkmälern ist es ganz in der Ordnung. Vielleicht findet ein Anderer für das כרת eine genügende Erklärung; Hypothesen könnten wir manche aufstellen, halten es aber für zweckmäßiger sie zu unterdrücken. Die älteste Form für dieses merkwürdige Zeichen wäre das zweite auf der Münze Taf. I, 1. Sonderbarerweise liest Thomas dasselbe ebenfalls als כרת (כרת), während er es meist als Jod nimmt. Es wäre ein grosser Gewinn in paläographischer Beziehung, wenn sich auf ältern Münzen nochmals das Zeichen vorfindet.

gens auch im Nabathäischen, so wie die jüngsten Formen in den spätern sassanidischen Münzen und der Pehlewi-Schrift der Manuscripte ganz ähnlich dem spätern Syrischen ist.

Tath hat sich bisher im ältern Pehlewi nicht gefunden, im jüngeren wird bekanntlich sein Lautwerth durch Tav ersetzt.

Jod hat ganz die Wandelung durchgemacht wie im Aramäisch-Aegyptischen. Aus der vierstrichigen Form ist die dreistrichige und später die zweistrichige geworden. Das dritte Zeichen in Col. I ist aus der Münzlegende No. 5 und kann nur den Lautwerth des Jod in dem Worte אודיא haben, analog der Legende No. 2. Die Form ist übrigens für diesen Buchstaben im Nabathäischen die gewöhnliche und findet sich sogar auch auf einem jüngern Papyrusfragmente¹⁾. Eine fernere Verkürzung bis zu einem kurzen Strich ist sodann im Op. und Wp. vor sich gegangen.

Kaph hat sich schon auf eilfischen Achämenidenmünzen schwer vom ך und כ unterscheiden lassen, nur der etwas grössere Schaft macht es zuweilen kenntlich. Und in der That scheint dies in Taf. I, 4 der Fall zu sein, so dass man die Legende eher פדורכא als פדורכא zu lesen versucht würde. Es hätte dann eine Umstellung Statt gefunden, wie dies auch sonst im Pehlewi nachzuweisen ist²⁾. In andern Stellen, wie z. B. 9, b und 10, ist das Kaph grösser, als das folgende Resch, es mag daher in No. 4 nur ein Versehen des Stempelschneiders Statt gefunden haben. Auf den Münzen, welche den Uebergang von den ältern persischen Provinzialmünzen zu den jüngern bilden, haben wir das Kaph zuweilen in dem Worte $\text{טכך} = \text{ך}$ geformt gefunden und der Querstrich zur Linken des Schaftes macht es auch in Col. II kenntlich und unterscheidet es vom Resch, daher wir oben in Taf. II, No. 2 fg. lieber ראבין lesen mochten. Das Wp. (Col. III) hat auch hier wieder die vollere, unverkürzte Form, ebenso auch auf den Lapidarschriften, in den sogenannten persepolitischen Inschriften, während in den sassanidischen eine verkürzte Form herrschend geworden, die zum Unterschiede vom Daleth noch mit einem kleinen Strich am Fusse versehen ist.

Lamed bedarf keiner Erläuterung.

Mem können wir nur in dem Worte סס (?) I, 6 in alter Form nachweisen. Wie aus der ältern die jüngere hervorgegangen, ist leicht zu erkennen.

Nun ist in der alten Form des Aramäischen noch auf den ältern Provinzialmünzen geblieben, während es auf den jüngern stark verkürzt erscheint.

Samech. Mit Sicherheit ist nur die erste Form in Col. I nachzuweisen in 1, 4 und ist es höchst charakteristisch hier die ara-

1) Im Nachlasse von E. P. Doet in der Universitätsbibliothek in Leipzig.

2) Vgl. Spiegel: Grammatik des Hebräisch, §. 18. Anm. 4.

mäisch-ägyptische, wie sie z. B. der Stein von Carpentras hat, wieder zu finden. Die zweite aufgeführte Form aus der Legende I, 6 ist wohl regelrecht gebildet, doch nicht mit Sicherheit als Samech zu bestimmen. Die Form Col. II ist häufig auf sassanidischen Lapidar- und Münzinschriften; die auf den sogenannten persepolitischen Denkmälern sonst als Samech angegebene Form ist uns noch sehr zweifelhaft; doch haben wir darauf, als nicht zu unserm Thema gehörig nicht weiter einzugehen.

Ain ist nur auf den ältern Münzen in No. 12 vorhanden, aber hier mit Sicherheit zu bestimmen. Im jüngern Pehlewi fehlt dieser Buchstabe ganz.

Ueber Phe ist oben bei Waw das Nöthige gesagt.

Zade. Die beiden ersten Formen sind ganz so, wie im Aramäisch-Ägyptischen, die dritte ist noch zweifelhaft, weil aus der Legende 9, a gezogen, s. über dies oben S. 411.

Koph ist bisher auf den ältern Münzen nicht gefunden worden, im jüngern Pehlewi fehlt dieser Buchstabe und wird sein Lautwerth durch Kaf ersetzt.

Resch vgl. oben zu Daleth.

Schin ist zwar nur einmal auf den ältern Provinzialmünzen in No. 14 gefunden, aber hier mit Sicherheit zu bestimmen. Die Entwicklung der Formen auf den Vologeses-Münzen ist leicht zu finden und ist auch wiederum das Wp. sich an das Palmyrenische anschliessend. Ob in Col. II die Form sicher als Schin zu bestimmen sei, ist fraglich, s. oben.

Tav bedarf keiner weitem Erläuterung.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Eine aramäische Inschrift auf einem babylonisch-assyrischen Gewichte.

Von

Rabb. Dr. Gelgar.

„Zu demselben Ergebnisse“ — nämlich dass man nach dem Silbertalente von 6000 Drächmen oder 3600 Statern rechnete, sagt Brandis in seinem Werke: Das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen, S. 54 — „Leitet ein in Abydos aufgefundenes, wohlerhaltenes, bronzenes Gewichtstück, welches genau nach demselben Modell gearbeitet ist, wie die bronzenen Löwen aus Ninive, und wie jene an der Basis eine aramäische Inschrift zeigt, über deren Bedeutung kein Zweifel obwaltet. Sie bezeugt, dass das Gewicht von einem Schatzbeamten geprüft worden sei, giebt aber sein Nominal nicht an“. In der Anmerkung dazu heisst es: „Die Inschrift אסתרן לקבל סתריא וי סססו wird von de Vogüé erklärt: „Contrôle en présence des conservateurs de l'argent“. Dem Sinn nach übereinstimmend übersetzt Levy, „Genehmigt oder recht befunden von Seiten des Satrapen, der über das Silber gesetzt ist“. — Diese Erklärung ist bereits vor fünf Jahren gerade in ihren wichtigsten Bestandtheilen von mir berichtigt worden und hat meine Auffassung die Zustimmung derjenigen Sachkenner gefunden — worunter auch Hr. Prof. Levy —, denen sie bekannt geworden; allein diese Berichtigung befindet sich in dem ersten Bande meiner „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben“ (S. 204 f.), und es ist traurig genug, dass einer „Jüdischen Zeitschrift“ bis jetzt noch fast die Räume selbst der umfassendsten deutschen Bibliotheken unzugänglich sind und deren Inhalt auch den unbefangenen und von allen Seiten gern aufnehmenden deutschen Gelehrten unbekannt bleibt. Es wird daher nöthig, auf die Hauptsache nochmals zurückzukommen.

Man hat das Wort סתריא verkannt, und es ist hier von Bedeutung. Es ist nichts Anderes als das talmudische אסתרין und das syrische ܫܬܪܝܢ, also: Stater, und die Inschrift ist demnach zu übersetzen: genau entsprechend . . . Silberstater. Es scheint, dass das Zahlzeichen 5000 bis jetzt auf der Inschrift übersehen worden; oder sollte es etwa als selbstverständlich zurückgeblieben

sein? Ich nehme nunmehr שקל für das (sieben Male: 5, 8, 6, 8, 12, 13, 7, 17, 21, 26) in Ezra vorkommende שקלם , und be-
deutet dasselbe: genau, vollständig. Das heisst nun bei dem Ge-
wichte, dass Nichts an ihm fehlt, bei der Ausführung eines Befehles,
dass nicht das Geringste unterlassen, er vielmehr pünktlich vollkom-
men wird. Wir erkennen demnach das Wort auch nach seiner ara-
mäischen Abstammung, es kommt von שקל zählen, und heisst: ab-
gezählt, d. h. eben: genau. Von den ähnlichen Stämmen sind ja
alle Münz- und Gewichtbenennungen abgeleitet, wie שקל zunächst
Gewicht, שקל Gezähltes, סטרקס , satera, libra Gewicht und Wage
bedeutet. Ebenso kommen auch von ihnen Derivata vor im Sinne
von: genau abgewogen, einander gleichstehend, so heisst besonders
im Spätthebraischen שקל : gleichstehend, ohne dass eine Seite ein
Uebergewicht hat, z. B. שקל שקל , noch ist die Sache gleich-
wiegend, daher die Entscheidung zwischen beiden verschiedenen Er-
klärungen zweifelhaft (Mischnah Sotah 5, 5), שקל שקל , beide
sind gleichwiegend, stehen einander vollkommen gleich (M. Kerithoth
6, 9 vgl. noch Bereschith rabba c. 1), daher denn der stehende
Ausdruck: שקל שקל , ein Gerichtshof darf nicht gleichwie-
gend sein, d. h. nicht aus einer geraden Mitgliederzahl bestehen,
weil sonst der Fall eintreten könnte, dass zwei widersprechende in
ihm sich geltend machende Ansichten eine gleiche Anzahl von Zu-
stimmenden fände und kein entscheidendes Uebergewicht vorhanden
wäre (M. Sotah 9, 1. Sanhedrin 1, 6). In gleichem Sinne kommt
vor שקל שקל , das ebenso construct ist wie unser שקל שקל ,
aufgewogen gegen, gleichstehend, so in dem üblichen Satze שקל
 שקל שקל , Moses war gewogen gegen ganz Israel, d.
h. gleichwiegend, gleichbedeutend, vgl. z. B. Mechilta Anfang des
Abschnittes über das Lied am rothen Meere (zu 2 Mos. 15, 1)
und sonst häufig.

Wie nun unser שקל in der Bedeutung: gleichstehend, genau
entsprechend, seine Parallele hat an שקל , so findet auch שקלם
in Ezra mit dem Sinne von „vollständig, ohne dass etwas zurück-
bleibt“ seine Parallele in dem aramäischen שקל und שקל , gewogen,
gezählt, was dann auch mit einem folgenden Verbum bedeutet: bis
zum letzten Reste. Dies ist der eigentliche Sinn der Urtheilsver-
kündigung an Belsazar — welche Daniel nur erweiternd an-
führt — in Daniel 5, 25: שקלם שקלם , gezählt, gewogen
und in Stücke zerbrochen, d. h. völlig zerbrochen, ohne dass etwas
davon als unversehrt übrigbleibt. Denselben Ausdruck finde ich
auch in einem zwei Male in der Mischnah (Edjoth 3, 3. Chullin
9, 2) vorkommenden Ausspruche des alten (um die Zeit der Tem-
pelzerstörung lebenden) Dossa ben Harkhinas wieder, der aber bald
missverstanden wurde. Dort ist nämlich die Rede davon, wie stark
die Schafschur sein müsse, von der, nach 5 Mos. 18, 4, dem Prie-
ster ein Antheil zu geben ist. Während die Schule Schammai's die
Abgabe schon bei dem Scheeren von zwei Schafen verlangt, tritt

nach der Schule Hillel's die Verpflichtung erst ein, wenn fünf Schafe geschoren werden. Dieser Ansicht stimmt auch Dossa ben Harkhinas bei mit einer noch näheren Bestimmung, indem er sagt: חמש רחלות נוזות מנה ופרס חייבום בראשית חנו, fünf Schafe, die geschoren sind . . . verpflichten zur Priesterabgabe; die übrigen Gelehrten behaupten dagegen: כל שהן, fünf Schafe, mögen sie auch noch so wenig geschoren sein. Es ist mir kein Zweifel, dass Dossa eben verlangt, die Schafe müssen „gezählt, gezählt und gebrochen“, d. h. vollständig abgeschoren werden, wenn die Verpflichtung zur Abgabe eintreten soll, dass es dazu aber nicht genügt, wenn bloß ein Theil abgeschoren wird. Dem treten nun die andern Gelehrten mit der Behauptung gegenüber, dass wenn auch nicht Alles, sondern nur irgend etwas von ihnen abgeschoren wird, die Verpflichtung schon eintritt. Das כל שהן „was es auch sei“ steht so dem „gänzlich“ als richtiger Gegensatz gegenüber, wenn auch immerhin die Schur ein beträchtliches Quantum betragen muss, da ja dem Priester mindestens ein Gewicht von fünf jüdischen oder zehn gulläischen Sela abgegeben werden muss, wie es im Verfolge heisst. Die Phrase מנה מנה ופרס wurde jedoch bald unbekannt, und schon die Thosseslita an beiden Orten fügt ihr erklärend hinzu: שהן שנינים וחמש סליס; sie nimmt also מנה in der Bedeutung: Mine, פרס als Hälfte, also 2½, Minen, deren eine 30 Sela beträgt, das Ganze 75. Eine solche Bezeichnung ist ganz ungewöhnlich, und die Angabe der übrigen Gelehrten wird nun in ihrer Unbestimmtheit ganz unverständlich; giebt Dossa eine bestimmte Zahl an, so müssen auch seine Gegner ein bestimmtes, wenn auch geringeres Gewicht angeben, da sie sich ja auch nicht mit dem Geringsten begnügen können. Die Gomara (Chullin 137b) ist daher auch ganz unsicher in der Erklärung ihrer Meinungen; der Eine glaubt, es müssten 27¼ Sela abgeschoren werden, ein Anderer gar 60, von denen der Priester doch nur einen erhalte, während ein Dritter bloß 6 Sela verlangt, von denen dennoch dem Priester fünf zukommen. Diese Unsicherheit beweist, dass ihnen der Sinn des Ganzen unklar geworden, die richtige Bedeutung des Satzes מנה מנה ופרס vergessen war; durch deren Wiederherstellung wird jedoch das Ganze in helles Licht gesetzt.

Hiermit gebe ich meine früher aufgestellte Vermuthung, dass אספרין „Asperu“ eine kleine Münze bedeute, auf; eine solche kommt zwar in einer wiederholten Mischnahstelle (Ma'her scheni 2, 9. Edujoth 1, 10) vor. Allein diese Erwähnung ist selbst in der talmudischen Literatur zu sehr vereinzelt, und sonst kommt der Münzname im Alterthum gar nicht vor, so dass er auch für unsere Inschrift nicht anzuwenden ist. Die Erwähnung des Stater aber auf diesem Gewichte dürfte für die Bestimmung der Zeit, aus welcher das aufgefundenen Gewicht sich herschreiben mag, entscheidend sein, doch überlasse ich dieselbe den Männern vom Fache.

Alphabetische und akrostichonische Lieder bei Ephräm.

Von

Rabb. Dr. Gelger.

Es ist auffallend, dass weder die römischen Herausgeber der Werke Ephräms noch die Männer, welche neuerdings aus Handschriften Lieder Ephräms mitgetheilt haben, die Herren Bickell und Overbeck, darauf aufmerksam gemacht haben, dass Ephräm für eine ziemlich grosse Anzahl von Liedern, nach dem Vorgange mehrerer Psalmen und der Klagelieder in der hebräischen Bibel, die Kunstform gewählt hat, die Strophen nach der Reihenfolge des Alphabets zu ordnen. Es ist dieses Uebersehen um so auffallender, als ausdrücklich von ihm bezeugt wird, dass er **سَمَّا بِدَلَا لاف حده** geschrieben, bei Assen. Bibl. orient. I, p. 58 ff. und III P. 1, p. 63. Dass es aber wirklich von den Herausgebern übersehen worden ist, dafür spricht schon zur Genüge ihr gänzlichcs Stillschweigen über diesen Punkt; ein weiteres Zeugniß aber ist, dass einzelne kleine Berichtigungen, welche bei Beachtung dieser beabsichtigten regelmässigen Aufeinanderfolge der Buchstaben sich als nothwendig herausstellen, von den Herausgebern gleichfalls nicht erkannt worden sind.

Als bald begegnet uns in der römischen Ausgabe Th. II S. 336 ff. ein solches Lied nach Doppel-Alphabet, indem jede Strophe aus vier sieben-syllabigen Zeilen besteht, je zwei mit demselben Buchstaben beginnend; nur in der zweiten mit Lamad beginnenden Strophe fehlen zwei Zeilen. Auch das 2216. Lied gegen die Ketzer auf S. 485 ff. ist ein aus alphabetischen Strophen, die meist zehn sieben-gliederige Zeilen — zuweilen auch bloß neun, aber auch oft mehr als zehn — enthalten, bestehendes; wie es scheint, deutet Ephräm die Anwendung dieser Kunstform am Anfange des Liedes mit den Worten **ان ابري ومملا لاف حده**, die freilich noch ausserdem zum ganzen Zusammenhange des Gedichtes gehören. Bei Beachtung derselben ergeben sich nun zwei nothwendige Umstellungen einzelner Wörter. S. 486 B ist nämlich statt **ان ابري ومملا لاف حده** etwa zu lesen: **ان ابري ومملا لاف حده**, indem mit diesem Verse die Sain-Strophe beginnt, und ebenso sind S. 487 Z. 3 v. u. die Worte anzustellen: **لا اعتصم بعلا**, indem die Strophe mit 'Ain beginnen muss. Auch das vierte polemische Lied in Th. III S. 5 ff. beginnt alphabetisch — wobei mancher Buchstabe in mehreren Strophen wiederkehrt —, allein nach dem Dolath findet sich von S. 6 K an ein regelloses Stück, das bis S. 7 F reicht, von da an aber wird regelmässig mit He fortgefahren, und während das Lied mit dem

Buchstaben Tethi schliesst, ergänzt das folgende fünfte Lied auf S. 8 ff. das Fehlende von Jod bis Ende S. 11. Auch das elfte Lied, S. 24 ff., ist durchgehends alphabetisch, und ist nur S. 25 Z. 5 das Cheth herzustellen, indem die Worte Ephraim's wohl ursprünglich gelautet haben mögen: **סֵתֶה עֲדָה בְּעֵינַי לֵבִי**, was einem Abschreiber fremdartig geklungen haben mag, so dass er sich veranlasst gesehen sie umzustellen, aber damit die gesetzliche Reihenfolge zerstörte. Das 68. Lied S. 130 f. ist gleichfalls alphabetisch. Die Worte **הַלְלוּ אֶת יְהוָה** sind Ueberschrift, und die Strophenreihe beginnt mit **אֲנֵנוּ חֲכִימִים**, auf Z. 14 ist ein Waw vor **לְעַמְּנוּ** hinzuzufügen, und **אֲנֵנוּ** auf S. 131 Z. 3 soll das Jod vertreten. Die 18. Fürbitte für die Todten auf S. 263 ff. ist gleichfalls alphabetisch, indem meistens die Buchstaben je zwei Strophen, hie und da auch mehrere eröffnen. Demnach sind wohl die Zeilen der dritten Strophe versetzt und haben mit **אֲנֵנוּ** u. s. w. anzufangen als dritter Olaf, und S. 264 ist das Beth in **בְּעֵינַי** zu streichen, da die Strophe mit Jod beginnt. Auch die unmittelbar darauf folgende 19. Fürbitte auf S. 265 ff. bietet ein einfaches Alphabet, in welchem nur Dolath fehlt. Auch das 13. Busslied S. 431 ff. ist alphabetisch mit fehlendem Nun, desgleichen das 15. auf S. 437 ff., wo das scheinbar fehlende Mem wohl durch die Berichtigung: **מִלֵּבִי מִלֵּבִי** statt **מִלֵּבִי מִלֵּבִי** herzustellen ist, ebenso das 19. auf S. 447 ff., während nach beendigtom Alphabet sich noch einige freie Strophen anschliessen, das 21. auf S. 451 ff., wo nur Cheth fehlt, die Lieder 23 bis 27. auf S. 456 ff., das 33. auf 485 f., das 48. auf S. 511 f., das 49. auf S. 512 ff., wo nach wiederholtem Thav sich zwei freie Strophen anschliessen, das 50. auf S. 515 f., das 64. auf S. 534 f., das 67. auf S. 537 f., das 69. auf S. 539 f., das 71. auf S. 541 f. und das 72. auf S. 543 f. — Besonders künstlich angelegt sind die einander ergänzenden Lieder 4 und 5 auf S. 608 ff. Sie bieten, entsprechend dem 119. Psalm, ein achtfaches Alphabet, allein im ersten Liede mit Uebersprungung je eines Buchstaben, so dass die Strophen nach einander mit Olaf, Gimel, He u. s. w. beginnen (nur dass zum Schlusse Thav dennoch auf Shin folgt), während das zweite Lied die Ergänzung bringt und die Strophen mit Beth, Dolath, Waw u. s. w. folgen lässt.

Dieselbe Erscheinung wiederholt sich in den neuerdings von Bickell herausgegebenen Nisibenenischen Liedern. Dort ist das sechste (S. 12 ff.) alphabetisch mit Wiederholung mehrerer Buchstaben, die einander ergänzenden Nummern 65 und 66 (S. 123 ff.), indem die erstere das Alphabet bis Resch einschliesslich enthält, nur dass Kof fehlt, hingegen Pe und Resch dreifach vorhanden ist, dann die

letzte Schin und Thav in reicher Anzahl hinzufügt. Auch Nr. 68 (S. 126 ff.) ist alphabetisch, und muss daher V. 25 Jo st. J gelesen werden, ebenso 69 (S. 128 f.), 70 (S. 130 f.), wo V. 50 sprachrichtig סב סב gelesen werden muss, und 74 (S. 138). Ebenso sind die zwei zusammengehörigen Lieder, welche Overboeck als 13. und 14. giebt (S. 342 ff.), alphabetisch, und kehren mehrere Buchstaben vielfach wieder.

Diese nun durch zahlreiche Beispiele unwiderleglich erhärtete Thatsache hat uns so weniger Ueberraschendes, als die hebräische Bibel mit dem Beispiele vorangegangen war und das Syrische, welches vocalärmer als das Hebräische ist, die regelmässige Aufeinanderfolge der Consonanten um so deutlicher hören lässt und darin um so mehr einen künstlerischen Wohlklang empfinden konnte. Wenn wir daher wieder viele andere Lieder finden, welche ein blosses Bruchstück aus dem Alphabete darbieten, so ist sicher auch bei ihnen Dies nicht zufällig, sondern diese regelmässige Aufeinanderfolge ist absichtlich gewählt, nur hat entweder der Vir. selbst das Alphabet nicht zu Ende geführt, oder es sind uns blos Bruchstücke von Liedern aufbewahrt, die ursprünglich ein ganzes Alphabet umfassten. So reicht das sechste polemische Lied in der römischen Ausgabe III S. 12 ff., das die alphabetische Folge, mit mehrfacher Wiederholung einzelner Buchstaben, bewahrt, lediglich bis Jod, dergleichen das 26. (S. 44 ff.), das 32. (S. 57 ff.) bis Cheth, die sechste Fürbitte für die Todten (S. 232 f.) bis Khaf, die 21. (S. 269 f.) bis Lomad, indem Sain hergestellt werden muss durch die Berichtigung von סבסבסב in סבסב und Teth durch die von טבטב in טבט , die 23. (S. 271 ff.) bis Khaf, indem die letzte Strophe mit סבסב ohne Waw beginnen muss, die 27. (S. 276 f.) bis Jod, wo die sechste Strophe mit סבסבסבסב st. סבסב beginnen muss, die 44. (S. 300) bis Sain, während Gimel in der Mitte fehlt, die 53. (S. 311 ff.) bis Resch, worin סבסב die bezügliche Strophe ohne Waw eröffnet, auch die folgende Nr. 54 (S. 314 ff.) bis Pe mit mehrfachen Verdoppelungen, von denen einige der Berichtigung zu bedürfen scheinen, so das erste Lied über den freien Willen (S. 359 ff.) bis Khaf mit Wiederholungen, das im zweiten Liede (S. 362 ff.) vielleicht fortgesetzt wird mit noch mehreren Khaf und Lomad, denen sich einige freie Strophen anschliessen, so das neunte Busslied (S. 422 ff.), das zuerst ein vollständiges Alphabet, jedoch mit fehlendem Cheth, Lomad und Resch, dann ein neues Alphabet enthält, worin jedoch Wav, Sain, Khaf, Nun und Ain fehlen. — Auch das fünfte mislonische Lied bei Bickell (S. 12 ff.) ist alphabetisch, schliesst jedoch mit Kof ab, ebenso das 50. (S. 100 f.) das mit Khaf schliesst.

Nummehr werden wir auch in solchen Liedern, bei denen die Lücken noch stärker hervortreten, oder die die Reihe nicht einmal mit Olaf beginnen, das Walten desselben Gesetzes erkennen, wenn es auch nicht streng durchgeführt ist. So enthält das vierzehnte polemische Lied im dritten Bande der römischen Ausgabe (S. 29 f.) die Buchstaben Sain bis Nun, die zwei zusammengehörigen Lieder 66 und 67 (128 ff.) enthalten ein ganzes Alphabet, aber mit starken Lücken, die achte Fürbitte für Todte (S. 235 f.) enthält Olaf bis Nun mit Lücken, die 20. (S. 268) bis Sain mit solchen, der Anfang von 22 (S. 270) ist doch wohl sicher Olaf, Beth, Gimel, wenn es auch dann regellos fort geht, so enthält 26 (S. 276) Olaf bis Teth, worauf Lamed und Mem, 40 (S. 296 f.) Olaf bis He, dann Jod bis Lamed, der Anfang von 42 (S. 298 f.) א, worauf einige regellose Strophen, ebenso 45 (S. 300 f.) Olaf bis Dolath, dann Choth bis Jod und andere, auch 57 (S. 324) Olaf bis Dolath, dann versprengte Buchstaben. Für solche und noch ähnlich wiederkehrende Erscheinungen bietet die einfachste Erklärung die Nummer 62 (S. 327), deren Anfang auch alphabetisch von Olaf bis Dolath geordnet ist, die aber dann regellos ist; von ihr aber wissen wir nunmehr, dass der erste Theil einem alphabetisch angeordneten nisibensischen Liede entnommen ist, während der Schluss einem andern entlehnt ist, das sich an diese Regel nicht bindet (vgl. Bickell, *carmina Nisibena*, Einl. S. 6). In diesem Sinne sind daher auch die bereits gegebenen Beispiele aufzufassen wie auch noch folgende, so wenn N. 65 (S. 332 f.) Teth bis Ain doppelt bietet (auch das erste Mal ist ל ohne Beth am Anfange zu lesen), wenn das zehnte Busslied (S. 425 ff.) die Buchstaben bis Nun enthält, in der Mitte jedoch Sain und Teth fehlen, dann nur noch Schin und Thaw und dann regellose Strophen erscheinen, das 75. (S. 555 ff.) Olaf bis Waw enthält, worauf regellos folgen und Aehliches. Und zwar kehrt diese Erscheinung — wenigstens ein Mal — auch in den von Bickell herausgegebenen nisibensischen Liedern wieder. Das elfte derselben (S. 18 f.) beginnt mit Mem und endet mit Schin, während einzelne der aufgenommenen Buchstaben sehr häufig als Strophenanfänge wiederholt werden!

Man ersieht aus diesen zahlreichen Beispielen, dass die alphabetische Reihenfolge eine bei Ephraim und wohl überhaupt bei den damaligen Syrern sehr beliebte Kunstform war, so dass sie dieselbe selbst dann als einen dichterischen Schmuck betrachteten, wenn sie noch nicht vollständig durchgeführt wurde und sich bloß auf einen Theil des Alphabets beschränkte. Wenn wir daher in den ältesten jüdischen liturgischen Dichtungen, die noch den Ritus entbehren, also von arabischen Mustern unabhängig sind, mit Vorliebe die alphabetische Strophenfolge angewendet sehen, so ist dies

Ich meine: die Anwendung des Akrostichon für den Namen des Verfassers. Griechen und Römer kannten zwar das Akrostichon als ein Spiel mit Worten, die sie unter scheinbarer Hülle hervorheben wollten; in späterer Zeit, auch unter uns wird es zuweilen angewandt, um den Namen dessen, an welchen das Gedicht gerichtet oder dem es gewidmet ist, an den Spitzen der Strophen erglänzen zu lassen. Dass jedoch der Dichter seinen eignen Namen an die Anfänge seiner Verszeilen setzt, dessen Buchstaben somit in gewissem Sinne zu den Grund- und Ecksteinen des Gedichtes macht, das ist, soviel mir bekannt, von den Syrern zuerst in Anwendung gebracht und haben sie darin, mit Ausnahme der jüdischen Paltanim, nur spärliche Nachahmung gefunden. Man hat, soviel ich weiss, bis jetzt auf diesen Umstand noch nicht geachtet, selbst die alten Biographen Ephräm's, welche seiner alphabetischen Dichtungen gedenken, geschweige die neueren, die auch diese übersehen, sprechen Nichts von Akrostichen; auch die Bearbeiter des jüdischen Piat haben nicht untersucht, woher die jüdischen liturgischen Dichter schon spätestens um die Mitte des neunten Jahrhunderts, doch wahrscheinlich schon früher, die Sitte sich in ihren Dichtungen akrostichontisch zu zeichnen, entlehnt haben. Und dennoch lehrt ein aufmerksamer Blick auf die Gedichte Ephräm's, dass er, wenn auch nicht gerade häufig, doch nicht selten seinen Namen auf solche Weise in ihnen hervortreten lässt. So hat das siebente polemische Gedicht in der römischen Ausgabe (Th. III S. 15) in den fünf ersten Strophen ganz unzweifelhaft an ihren Anfängen die Buchstaben **ܐܦܪܝܡ**, ebenso das 39. (S. 70 f.). Die unverkennbare Absicht, seinen Namen auszudrücken, legen mehrere auf einander folgende Gedichte von N. 49 an (S. 89 ff.) an den Tag. Das erste Gedicht hat die drei Buchstaben **ܐܦܪ** an der Spitze der Strophen, und zwar werden die zwei letztern Buchstaben mehrere Male wiederholt, das folgende Gedicht N. 60 ergänzt dann den Namen durch **ܡܐ**, wobei der letzte Buchstabe sehr oft wiederkehrt, was dann in den folgenden Gedichten bis N. 65 einschliesslich fortgesetzt wird, wo alle Strophen durchgehend mit Mem anfangen! Hier hört die Möglichkeit eines Zufalles völlig auf. Bickell's nisibenische Lieder nun bestätigen dieses Ergebnis. Das 12. dortige Lied (S. 20) bietet gleichfalls **ܐܦܪܝܡ**, wobei wiederum die Verdoppelung des Pe, Resch und Mem die Möglichkeit des Zufalls ausschliesst, und ebenso enthält ein fünfzehnstrophiges Gedicht in Overbeck's Ephraemi Syri . . . aliorumque opera selecta (Oxonii 1865 S. 355 ff.) den Namen **ܐܦܪܝܡ** an der Spitze, wobei wieder der Umstand, dass Olaph zwei, Resch vier und Mem sieben Male wiederkehrt, einen um so stärkeren Beweis bietet. Das hat sicher der Herr Herausgeber übersehen,

und Jakob von Sarug zugeschrieben. — Auf Akrosticha habe ich wenig gepochet. Solche kommen aber wirklich vor. Z. B. in Add. 17231 (datirt A. Gr. 1796 = A. D. 1484) fol. 199, wo das Akrostichon heisst **ܐܡܡܐ ܕܥܡܐܢܐ ܕܥܡܐܢܐ**, und in Add. 17232 (dat. A. Gr. 1521 = A. D. 1210) fol. 214: (sic) **ܐܡܡܐ ܕܥܡܐܢܐ ܕܥܡܐܢܐ**, nämlich Sâ'id (Johann) bar Salkum, Bischof von Mittene.*

Sollten nun auch die von Hn. Dr. Wr. beigebrachten Akrosticha einer etwas spätern Zeit angehören, so muss doch ihr Gebrauch schon früher geherrscht haben, da wir sie hier schon in künstlicher Ausdehnung finden, der die einfache Namen-Einzeichnung vorangegangen sein muss. Zum Ueberflusse bezeugt der starke Gebrauch, welchen jüdische Paltanin von dieser Sitte machen, deren alt verbreitete Herrschaft; so zeichnen sich Jammal und Elasar ben Kalir, die spätestens in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts gedichtet haben, regelmässig in ihren Dichtungen akrostichontisch. Die Anfänge der neuhebräischen liturgischen Dichtung sind, wie Luzzatto schon richtig erkannt hat, unter dem Einflusse syrischer Bildung in Palästina und Babylonien entstanden und haben die dortigen Dichtungsformen als Muster befolgt. Ist ja sogar der Gebrauch des Kunstausdruckes **ܐܡܡܐ ܕܥܡܐܢܐ ܕܥܡܐܢܐ** für „in Verszeilen ordnen“ dem Syrischen **ܐܡܡܐ** entlehnt, für welches diese Bedeutung nicht blos durch Bar-Bahlul bei Castellus bezeugt wird, sondern das sich auch bei Eusebius in der Theophanie (ed. Lee, Buch II c. 40 Z. 4 v. u.) so findet, während das Wort in diesem Sinne den Arabern gänzlich unbekannt ist.

Die Inschrift von Umm el Awamid I.

Von

Dr. A. Merk.

Die von Renan Journ. As. Sept. Oct. 1882 zuerst veröffentlichte und versuchsweise erklärte grössere Inschrift von Umm el Awamid ist meines Wissens bis jetzt ausser von Levy Phönix. Stud. II. 3 noch keiner weiteren öffentlichen Prüfung unterworfen worden, wie sie dies höchst beachtenswerthe Document in hohem Masse verdient, ich glaube daher nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn ich einen Erklärungsversuch vorlege, der von dem Renans bedeutend abweicht, und dies um so weniger, als Renan seine eigne Uebersetzung eine theilweise hypothetische nennt. Levy ist auch nur in der 5. Zeile weiter gekommen, als sein Vorgänger.

Renan liest die Consonanten folgendermassen:

- 1 לארן | לבצל | שטם | אש | זרר | עבראלם
- 2 בנ | מות | בנ | עבראלם | בנ | בעלשטר
- 3 (בסלג | לאדכא | ית השטר | ז | והדלתה
- 4 (אש | לס | עתה | בת | כלה | בנתי | בשח | 32
- 5 333 לארנם | (מלכם | 332 III סח | לס
- 6 צר | לבנ | יליל | דוכר | ושמ | נסם
- 7 תחה | פנם | ארני | בעל שטם
- 8 מלכם | יברכך

Dies übersetzt Renan wie folgt:

- 1 Domino Baali coelorum. Votum quod fecit Abdelimus
- 2 Filius Mattanis, filii Abdelimi, filii Baalamari
- 3 In (regione) Laodie(eae) portam hanc et valvas
- 4 Quao domus mese edificavi anno . . I.
- 5 XXX^o Domin . . . Regum . . . XLIII^o anno populi
- 6 Tyri ut ei et nomen bonum
- 7 Sub pedibus Domini mei Baalis coelorum
- 8 In aeternum benedicat me

Diese lückenhafte lateinische Wiedergabe des phönizischen Textes wird alsdann französisch so paraphrasiert:

Au seigneur Baal des cieux. Vœu fait par Abdélim, fils de Mattan, fils d'Abdéliim, fils de Baal Schamar, dans le district de Laodice. J'ai construit cette porte et les battants qui sont à l'entrée de la cella de ma maison sépulcrale, l'an 280 des seigneurs rois, l'an 143 du peuple de Tyr, en signe de gloire, de louange et d'honneur, sous les pieds de Monseigneur Baal des cieux. Qu'il me bénisse dans l'éternité.

Indem wir die historischen Konsequenzen, welche aus dieser Lesung hervorgehen sollen, ihrem Schicksale überlassen, prüfen wir lieber die Grundlagen der Entzifferung, und hier tritt uns eine Reihe von schweren Bedenken entgegen, die mit der dritten Zeile beginnen.

Betrachten wir zunächst die Zahlen der Inschrift, so wäre das Jahr 280 der Herren Könige¹⁾ gleich dem Jahre 143 einer tyrischen Aera. Offenbar nun kann die Aera derjenigen Könige, unter

1) Hier ist in Levy's Copie stark zu Gunsten dieser Lesart ausgeholfen.

2) Levy stimmt mit mir gegen die Lesung אש, für die Lesung אס.

3) Das ס in סלבים, meint Renan, sei von dem schliessenden ס in ארנים zu entnehmen, der phönizische Text hat es nicht.

4) Levy liest wenigstens correcter מלכם לארן, worunter er den ersten Seleuciden verstehen will „nur dass die Jahre vielleicht nach der Aera des Cyrus d. h. vom Jahre 538 vor Chr. an rechnen waren“, Phön. Stud. II. 3. p. 35. Der Nachsatz widerlegt den Vordersatz, und mit der Aera צר זלם weisse auch Levy nichts anzufangen.

denen eine Stadt Laodicea existirt, keine andre sein, als die seleucidische von 311, und so kämen wir auf das Jahr 131 v. Chr. als dasjenige, in dem unsere Inschrift geschrieben ist. Hieraus aber ergibt sich, wenn man das Jahr 143 der tyrischen Aera dazuzählt, als Anfangsjahr einer tyrischen Zeitrechnung $131 + 143 = 274$, also ein Jahr, das später fällt als die seleucidische Aera, in die Regierungszeit des Antiochus I. *αὐτῆς* 280—262. Dass aber die Tyrier innerhalb dieser Zeit Veranlassung gehabt haben sollten, sich eine besondere Aera festzustellen, ist um so unwahrscheinlicher, als sie einerseits den Seleuciden unterworfen waren, andererseits nach der Herstellung ihrer Autonomie im Herbst 126 v. Chr. eine neue Aera begannen, so dass man in einem Zwischenraum von 150 Jahren eine doppelte Veränderung der Zeitrechnung annehmen müsste. Hiermit fällt die ganze Lesung von Z. 4 und 5 in sich selbst zusammen. Abgesehen davon ist es aber auch bedenklich die Consonanten Z. 4 *בשח* = *בשח* zu nehmen, denn wenn dies auch auf den Münzen von Marathus, Aradus etc. Gesen. Mon. Tab. 35, 36 unzweifelhaft ist, so erklärt es sich doch aus dem Bedürfniss den Raum zu sparen, was bei unserer Inschrift nicht massgebend gewesen sein kann. Da vielmehr auf den palmyrenischen Inschriften, die jedenfalls viel später sind, als diejenige mit welcher wir es zu thun haben, überall deutlich *חש* und im Plural *חש* Ztschr. XVIII S. 110, wo Levy falsch *חש* hat, zu lesen steht, so muss man die von Renan vorgeschlagene Deutung ebensowohl aus chronologischen wie aus sprachgeschichtlichen Rücksichten aufgeben.

Sprachwidrig in jeder Beziehung ist sodann auch Renans Annahme, der Levy folgt, die fünf letzten Zeichen Z. 3 *חשחחח* die Flügelhür zu interpretieren, denn es ist nicht richtig, dass *חשחחח* se rattache très-bien à une forme *חח* comme *חחחחח* à *חחח*. Die in der von Renan angezogenen Stelle von Gesenius Lehrgebäude p. 603—4 (wiederholt Thesaurus p. 109) aufgeführten Fälle, in denen im Plural ein *ח* sich zeigt, *אח* pater, *אחח* mater, *אחחח* nomen, *אחחח* manus, *אחחח* socer, *אחחחח* peccatum pl. *אחחחחח*¹⁾ beruhen auf der Eigenthümlichkeit des Aramäischen, im Inlaute anstatt eines *ו* oder *ו* ein *ח* eintreten zu lassen. Die Wurzeln der angeführten Wörter, von denen ich übrigens *אחחח* bis auf weiteres bezweifle, da ich es weder in einem Texte noch bei einem Originalgrammatiker gefunden habe, wie ich auch für *אחחחח* neben *אחחחח* und *אחחחח*

1) Dies ist d. Plural zu d. Sing. *אחחחח* peccatum, wie ihn Ferrari und nach ihm Bernstein im Gloss. angegeben. D. Red.

keine Garantie übernehmen möchte, geben ursprünglich auf ו und י aus, also אבי , בדי , בדי , בדי , בדי , בדי *Ag. אבית* neben خطا , mit Hamza, und von hier aus gesehen verhält sich der Uebergang von אבית zu אבית , אבית zu אבית etc. nicht anders als der von אבית laufen zu אבית und אבית sich schämen zu אבית , das daher auch nicht mit arab. بیت nach Bernstein verglichen werden kann. Dasselbe findet Statt im Worte אבית von der Wurzel אב fut. אב , אב *serva facta est*, wobei sich אבית zu אבית und אבית in völlig gesetzmässiger Weise verhält. Ob אב neben אב wirklich zu einer Wurzel אב gehört oder vielleicht ebenfalls zu אב , Magd sein, sofern sie nämlich ursprünglich die für einen Preis erworbene Dienerin des Vaters war, wage ich nicht zu entscheiden, eine uralte Umbildung des Stammes gehört aber nicht zu den Unmöglichkeiten und die aram. Pluralform אבית scheint sie zu empfehlen. Mir ist wenigstens das Etymon wahrscheinlich. Das hier für das Aramäische aufgezeigte Gesetz der Wandlung von ו und י in ה kommt nun zwar vereinzelt auch in den Formen אבית und אבית in Anwendung, ebenso אבית aber eben nur vereinzelt, und somach kann nicht ohne Weiteres $\text{אבית} = \text{אבית}$ zugelassen werden, da das Phönikische als אבית zunächst nach hebräischen und nicht nach aramäischen Normen zu betrachten ist. — Allein, mein Gegner wird sagen, du irrst, denn auch אבית geht auf die Wurzel אב zurück, könnte also gerade nach deiner eignen Auseinandersetzung אבית im Plural lauten. Doch auch diese Etymologie von אבית kann ich nicht für begründet ansehen aus dem einfachen Grunde, weil es kein einziges überzeugendes Beispiel für diese Bildung gibt. Olshausen (Hebr. gramm. p. 278) drückt sich schon sehr vorsichtig über die feminine Ableitung durch ה von Wurzeln אב und י aus, er sagt: Allem Anschein nach gehören hierher אבית , אבית , אבית und אבית . Näher angesehen, glaube ich, gehören aber auch diese nicht hierher. Zuerst אבית im Sinne von Dintenfass Ez. 3, 2, 3, 11 lässt sich ohne Zweifel leichter mit אבית ² urceus zusammenstel-

1) Das hebr. אבית ist demnach nur eine Collectivform, pluralis fractus, aus $\text{אבית} = \text{אבית}$ ² abwärts aufgelöst.

2) Das Dintenfass wäre aber gross, denn aus einer Randbemerkung von Doepke zu Cast. Mich. Lexicon ersehe ich, dass ein Modius 22 אבית hat.

len, das gleich ⁶قنطار cantharus ist, da der Wechsel von ⁶q und ⁶r durch ⁶קנף Palma, der Bogenschütze neben ⁶קנף und ⁶קנף Ps. 60, 6; so wie durch ⁶קיסה mensura neben ⁶קיסה feststeht, als mit ⁶קיסה = ⁶קיסה; denn was hat schliesslich das ⁶קיסה decorticavit mit in rotundam formam effluxit (Ges. Thes. sub v. קיסה) zu thun? Aber auch diese Combination ist keineswegs sicher, die Bedeutung Dintenfass finde ich zuerst bei Qimbi, dem der Beisatz ⁶קיסה קיסה auf die Sprünge geholfen zu haben scheint, die alte Ueberlieferung gibt die Bedeutung Tafel, Schreibtisch von Sapphir (!) targ. ⁶קיסה קיסה ⁶קיסה oder Gürtel LXX ⁶קיסה ⁶קיסה. Mag sich's nun mit ⁶קיסה verhalten, wie es will, so viel ist gewiss, dass es für die verlangte Derivationsform kein genügendes Zeugnis abgeben kann. Und was hat denn ⁶קיסה die Spanne mit ⁶קיסה austreuen zu thun? Der Bedeutung nach nichts, dem Etymon nach ebenfalls nichts, denn die syrische Form ⁶קיסה zwingt nach dem Gesetz der Verschiebung, nach welchem ⁶q = ⁶r = ⁶z (wogegen ⁶z = ⁶r = ⁶q) im Arabischen eine Wurzel mit ⁶z voraussetzen, nicht aber eine mit ⁶z, worauf ⁶קיסה austreuen = ⁶كزى führt. Dass aber die Wurzel ⁶קיסה oburgavit in jedem Sinne unmöglich ist, so gut als ⁶كزى, braucht nicht bemerkt zu werden. Lassen wir nun ⁶קיסה neben ⁶קיסה und ⁶קיסה auf sich beruhen, als von bis jetzt undurchdringlicher Etymologie, die aber durchaus nicht sicher auf ⁶קיסה hospitio excepit führt, sondern eher auf ⁶קיסה maneat aliquo loco, zu dem eine Nebenform ⁶קיסה das Etymon zu ⁶קיסה abgab, wogegen für ⁶קיסה eine andre Nebenform ⁶קיסה mit den nom. act ⁶קיסה und ⁶קיסה, die nach dem Qamus = ⁶جلس ist, anzunehmen wäre, so dass ⁶קיסה einem zu erschliessenden ⁶קיסה entspräche, so ist auch die Ableitung des Wortes ⁶קיסה von ⁶קיסה hoffnungslos. Und sie ist es nicht nur aus dem formellen Grunde, den wir bis jetzt besprochen haben, sondern auch aus dem materiellen, dass ⁶קיסה wie ⁶קיסה und ⁶קיסה nach dem erwiesenen Sprachgebrauch nur heranziehen und herablassen heisst, nicht aber auch herunterhängen. Wie aber die Flügeltür mit dem herablassen zusammenhängen kann, vermag ich nicht einzusehen, denn ein ⁶קיסה ist keine ⁶קיסה, so wenig als ein ⁶קיסה ein ⁶קיסה ist. Solche directe Gegensätze aber in eine phantastische Indifferenz

zamen Schrift unglaublich. Wie schliesslich mit dem חליל = *phalax* = District fertig zu werden ist, da es hebräisch Floss und syrisch Theil, Hälfte heisst, ist mir ebenso undeutlich, wie ich nicht begreifen kann, was bei der Auffassung von חתה סמך ארני' als sous les pieds de Monseigneur für eine Religionsvorstellung zu Grunde gelegen haben soll. Levy begnügt sich mit סלג, wogegen er חתה הסמך „wegen dieses Mal“ = חתה הסמך Gen. 29, 34 als nunmehr fassen will.

Nach dieser weitläufigen Erörterung der Punkte, in denen Renan das Rechte verfehlt zu haben scheint, fasse ich mich mit meiner eignen Erklärung kurz. Ich gebe eine Umschrift, und interlinear einen vocalisirten Text, Uebersetzung und wenige Bemerkungen dazu; Jeweigder Commentar eine Inschriftenentzifferung gebraucht, je einfacher sie auf den ersten Blick ist, um so grössere Wahrscheinlichkeit hat sie.

I. Text und hebräische Umschreibung:

1 } I.	לארן לבכל שמם אש גדר עבדאלים
1 } II.	לארן לבכל שמם: אשר גדר עבד אלם
2 } III.	בן טחן בן עבדאלם בן בעלשטר
2 } IV.	בן טחן בן עבד אלם בן בעל שמר
3 } V.	בן לנא דן איה השער: והדל דת
3 } VI.	בן לנא (?): דן את השער זה והדל החאם
4 } VII.	אם לבעתל בחכלתו בנחי בסת 333
4 } VIII.	לבעתל: פהכליחי בנחי בטוח קכ
5 } IX.	333 לארן טלכם 333 III טח למ
5 } X.	בכך לארן טלכם רככב שח גלם
6 } XI.	גד לכח לי לזכר ושם נעם
6 } XII.	גד לכח לי לזכר ושם נעים
7 } XIII.	חתה פעם אבני בכל שמם
7 } XIV.	חתה פעם אבני: בכל שמם
8 } XV.	לעלם יברכן
8 } XVI.	לעלם יברכן: גלילם יברכן

II Uebersetzung.

1. Dem Herrn dem Baal des Himmels. Der es gewidmet hat (ist) Abdelim
2. Der Sohn des Mattan, des Sohnes des Abdelim, des Sohnes des Baalomer.
3. Des Sohnes des Lagana (?). Er hat bestimmt dieses Thor und den Doppelvorhang
4. Für die Baalila. Ich habe auf meine Gesamtkosten erbaut Bamoth 120+

5. 60 = 180 dem Herrn Milkom, (und) 243 Cisternen dem Volke
6. von Tyrus, damit es sei für mich zur Erinnerung und zum angenehmen Namen
7. Für (die Heilung des) Beines meines Vaters. Baal des Himmels
8. Mag in Ewigkeit mich segnen.

III Bemerkungen.

Z. 1—2 fasse und ergänze ich wie Renan nach dem Vorbild von Melit. 1.

Z. 3. Die beiden ersten Consonanten liest Renan כס, auf seiner Copie ist indessen das כ nicht leserlich da. Nach dem sechsten Zeichen ist deutlich eine die Worte trennende Lücke, es sind also die ersten 6 Zeichen von den folgenden דך oder wie ich lesen zu müssen glaube דן, zu trennen, wodurch die Lesung כסלנ לארובא נסלנ selbst wegfällt. Muss aber in דך oder דן ein eignes Wort gesucht werden, so bleibt für die Consonanten 3—6 לננא oder לנלנ übrig, worin man nur einen Eigennamen suchen kann, der dann natürlich ein כן vor sich fordert. Dies anlautende א ist wie in ארחה Ztsch. XX, p. 484, etymologisch lässt sich אֶלֶן vergleichen und der Name etwa als Küfer deuten. Der Form nach scheint er aramäisch. Der fragliche Name stellt sich vorläufig dem Lacumaces Läv. 29, 29 zur Seite, wo die Codices über die richtige Lesart schwanken und Lacumazen, Leumazen, Lechumazen, Demazen, Latumaren, Tachummazen, Lentumaeen, Lenchimazen bieten.

Da wie oben bemerkt בנותי kein passendes Verbum für die Herstellung eines Doppelvorraths ist, so haben wir ein besonderes Prädikat für den ersten Satz zu erwarten, das nur in den Consonanten דך oder דן stecken kann. Die Wurzel דכך gibt keinen passenden Sinn, es bleibt also nur übrig דן von דין constituit zu lesen, auch ist dies paläographisch statthaft, denn das ד Z. 6, 4 hat in seinem obern Haken ד eine andre Form als unser Zeichen, dessen obere Linie dem כ in כר אלם Z. 2 gleichkommt; den zweiten Strich muss ich nach Renan's Copie für eine Beschädigung des Steines halten. Endlich ist die Satzfügung beachtenswerth; wie Z. 2 mit אש נר die 3. Pers. beginnt, so setzt sie sich hier fort „er hat bestimmt“, wogegen im 2. Satze בנותי die erste Person herrscht. Solch Personenwechsel ist aber gewöhnlich, vgl. Melit. 1. lin. 2. אש נר עבדך עבדאש ונאח. אש qui totus (est) servus tuus Abdosiris et frater meus statt ejus, das gleiche findet sich in griechischen Inschriften, und die Grabschrift Eschmunazars gebraucht im 1. Abschnitt die dritte Person um sofort in die erste überzugehen: בנה כל ימי דהר סלם אשטנאך עילך צהנם לאמר: וננלם. Dass die zahlreichen Personenwechsel im A. T. ein Pendant bilden, braucht nicht bemerkt zu werden.

Im Folgenden bedarf es für **הַחֹמֶה** nur der Hinweisung auf **לִשְׁפָּה** Psalm 141, 3 wörtlich der Vorhang der Lippen, wo die Lippen einer Decke verglichen werden, wie im *ἔργον ὁδόντων* die Zähne einem Zaun. Die Wurzel ist **חָלַל** herabhängen, wovon **חֹלֶה** der Trumm Jes. 38, 12 und das Haargehängte Cant. 7, 6 **בִּלְתִּי רֹאשֶׁךָ**, wobei aus der Vergleichung mit **אֲרִגְנוֹן** hervorhebt, dass man unter **חֹלֶה** eine Decke von Zeug zu verstehen hat, mit der das volle Haar metaphorisch bezeichnet wird. — Was **הַחֹמֶה** anbelangt, so ist dies nach Exod. 26, 24; 36, 29 ein Ausdruck, der im Bauwesen geläufig war und für symmetrisch oder doppelt angebrachte Dinge diente. Es sollen i. l. an zwei Seiten des Bundeszeltes Ecken **בְּקַצֵּצָה** aus je zwei Brettern gemacht werden, und diese Bretter (**בִּגְגֵי הָאֵם**) **יְהִי הָאֵם כְּמִשְׁכָּה וְיִהְיוּ תְּחִים (הָאֵם)** LXX *ἐσται ἡ ἰσὺς κατὰ τὴν αὐτὴν ἰσότητα ἐκ τῶν κεφαλῶν*. Hiernach hat **חֹמֶה** dem Sinn paarig, gleich symmetrisch, und unter dem **חֹמֶה** **חֹמֶה** der Inschrift haben wir uns einen Vorhang aus zwei Teppichen zu denken, die in der Mitte der Thüre zusammenstossen und beim Durchgehen aneinandergeschoben werden können. Ein Vorhang dieser Art kann aber nur innerhalb des Hauses verwendet werden, er ist von dem Thore verschieden, und unter **שַׁעַר** ist keineswegs ein Thorbogen zu denken, sondern die Thordogel selbst, neben denen kein Vorhang mehr Platz hatte. Das drückt denn auch die Construction der Stelle genau aus, denn Abdelim schreibt **חֹמֶה הַשַּׁעַר**, dies Thor, was jeder mit Augen sieht, aber nicht **חֹמֶה הָחֹמֶה** und dies Gehänge, sondern ohne **חֹמֶה** mit blossem Artikel, den (wohlbekannten, brillanten) Vorhang.

Vorhang und Thor hat Abdelim **בְּחֹמֶה** geliefert, für den Bau eines Tempels. **חֹמֶה** hebr. das Thor ist hier in einer leicht modificirten Bedeutung gebraucht, die wohl Niemand beanstanden wird, da das Wort phönikisch einfach machen heisst. Aber warum steht nicht **חֹמֶה** das Tempels? Schon Munk hat hierauf geantwortet: les Phéniciens sont moins prodigues de l'Article, hébraïsch würde man in diesem Falle den Artikel zu ergänzen haben.

Mit Z. 4 beginnt der zweite Satz, in welchem der Schreiber berichtet, dass er andre Werke auch gänzlich aus seinen Mitteln hergestellt habe, während er zum Tempelbau nur beigetragen habe. Die Rede beginnt mit einem Hendiadyoin **בְּנִיתִי בְּנִיתִי** ich habe vollendet, ich habe gebaut, was soviel ist als, ich habe vollständig erbaut; und es ist eine auffallend schlagende Bestätigung des rein hebräischen Charakters des Phönizischen, dass gerade **בָּנָה** so verwendet wird, da dies auch im A. T. gewöhnlich ist. **כָּלָה לְשִׁמּוֹת לֶאֱכֹל** Gen. 24, 9; 43, 2 anessen, antrinken, **כָּלָה לְדַבֵּר** anreden Gen. 24, 15. Ueber die Auffassung der Uebers., die ich vorziehe, vgl. Nachtrag.

Von den **בְּנִיתִי** gebraucht die Inschrift **בְּנָה** wie das A. T. 1 Kön. 11, 7; 2 Chron. 33, 3; 2 Kög. 17, 9, denn auf den Bamoth standen Gebäude, daher **בְּנִיתִי בְּנִיתִי** 2 Kög. 23, 19, die verbrannt werden konnten, **שָׂרַף**, deutlich redet 2 Kög. 23, 16 von einem **בְּנָה**

beides tritt in unserer Stelle ein לָכֵן = hebr. לְכֹרֶת יָי. Die Lesart סָכַר = זָכַר ist von Levy durch Vergleichung von Ath. I. erläutert. Dass סָכַר mit סָם verbunden auch hebräisch ist, zeigt Ps. 136, 3 וְסָם לְשִׁמּוֹ בֵּי יָמֵינוּ. Die Theilung der Zeile hat wesentlich schon Levy gefunden.

Z. 7 liest Renan אָדָּנִי, wo ich אָבִי vorziehe wegen des geschweiften Schattens des אָ. Da nach Z. 1 die ganze Inschrift die einer Volltabelle ist, so liegt es nahe in dem סָכַר die Veranlassung des Gefühles zu suchen, also סָכַר als „für“ zu nehmen, wobei der volle Ausdruck wäre סָכַר יָרָא סָכַר; סָכַר in der Bedeutung Bein ist aus der Marceller Inschrift Z. 8 bekannt; ob Plural oder Singular zu denken ist, lässt sich nicht entscheiden.

Bedenken erregt mir אָבִי; da es nach constanter phönikischer Schreibweise nicht für אָבִי genommen werden kann, so schlage ich

die Lesung אָבִי vor, wobei ich zugebe, dass die Suffixform יָי im Nomen ganz vereinzelt ist. Videant alii. Uebrigens nimmt Munk selbst in einer Form קָצָנָם ein י epentheticum an = קָצָנָם Eschmunaz. Z. 9, 10, wogegen das dort vorkommende בָּנָם, das von Munk als בָּם gedeutet ist, sich leichter durch בָּנָם löst. — Die letzten Worte der Inschrift bedürfen keines Commentars.

Was schliesslich die Zahlzeichen betrifft, so kann über 3 = 20 kein vernünftiger Zweifel bestehen, die capitolinische palmyrenische Inschrift hat dafür 3, die übrigen Palmyrenen 3, die ältern phönikischen Formen sind 3, 3, 3, 3, am nächsten kommt unser Zeichen der palmyrenischen Form. Da über die Einer ebenfalls kein Zweifel sein kann, und da wir in der zweiten Zahl 3333 = 80 haben, also sehen, dass wie in den bekannten Zahlen Ges. Mon. p. 65 f. die Zehner durch Addition von 20 und 10 gebildet wurden, so bleibt für Σ nur der Werth 100 übrig. In den Hunderten aber pflegte man die bestimmenden Einer vorzustellen, also 3333 = 200, 3333 = 150 (Mass. Z. 6), da hier nur ein Einer vorsteht, so ist 3333 Σ = 180, aber 3333 Σ = 245. Uebrigens stimmt das Zeichen für Hundert nahe mit dem der capital. Inschrift 7, noch näher mit dem der syrischen Mass. bei Land. Anecd. syr. Tab. XXV, und geht deutlich auf die allyphonilische Form pi oder 7 zurück, die ihrerseits mit der hieroglyphischen Figur 7 = 100 identisch ist, wie eine Vergleichung der ganzen Systeme lehrt. Vgl. meine Gramm. syr. p. 17.

Ziehen wir unsere Resultate, so bestätigt diese Inschrift wieder aufs Neue, dass Phönikisch und Hebräisch so gut wie identisch

waren, namentlich erkenne wir das aus der Syntax der Zahlwörter. Neue Vermehrungen unserer Wortkenntnis sind בָּתָּר die Cultusstätte, דִּין bestimmen, הָל Vorhang, כִּלָּה vollenden, מִלְכָּם der Gott Milkom, נָעִים lieblich, מַעֲשֵׂה(?) das Werk, צִיָּה die Cisterna, חָח im Sinne von pro wie hebr. שֶׁן חָחָה שֶׁן etc. Exod. 21, 28 f. Hiermit kann Levy sein Lexicon bereichern.

Sachlich belehrt uns das kurze Document über den Gebrauch, freiwillig zu heiligen Bauten Theile beizutragen, so wie darüber, dass die Gelübde bei Krankheiten sich auch auf gemeinnützige Gegenstände wie Cisternen und Cultusstellen erstreckten. Sie beweist endlich den grossen Reichthum der tyrischen Bürger, unter denen ein einzelner so grossartige Stiftungen machen konnte, ähnlich wie jener Palmyrener ἀγορανομίας die Caravanenkosten aus seiner Tasche (כֶּסֶף כִּמְסֹה) bezahlte. — Die Inschrift in seleucidische Zeit zu rücken liegt kein Grund vor, aus der Schriftform ihr Zeitalter zu bestimmen; getraue ich mich nicht, und viele Andere werden davor ebenfalls Scheu haben.

Wie aber kam die Inschrift nach Umm el Awamid? Jedenfalls auf die natürlichste Weise. Umm el Awamid ist nicht fern von Tyrus, eine reiche Handelsstadt thut auch etwas für ihre Umgebung, wie natürlich also, dass Abdellim den Tempel in der Nähe von Tyrus verschönern liess, und dass er, um sich זכר ושם נעים zu machen, auf dem Gedenkstein am Tempel bemerkte, was er hier und anderwärts in Folge eines Gelübdes gethan habe. Das wird man dem reichen Herrn für so viele Geldopfer zu Gute halten.

Nachtrag. Bei wiederholter Ueberlegung scheint mir, dass für כלתי Z 4 besser zu lesen ist לְבַעֲלָה בְּחֻבְלָתִי, denn der Artikel in בָּא dürfte nicht fehlen, und man erwartet zu erfahren, welchem Gotte die Widmung galt. בְּחֻבְלָתִי in perfectione mea heisst dann ganz auf meine Kosten. So habe ich es (gegen die Erklärung) noch nachträglich in die Uebers. aufnehmen können.

Jüdische Begriffe und Worte innerhalb der syrischen Literatur.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

In verwandten Dialecten kennzeichnet sich die Aufnahme von Begriffen und den dieselben bezeichnenden Ausdrücken aus dem einen in den andern vorzugsweise durch den Umstand, dass die betreffende Wortbildung gerade in der Bedeutung, welche sie zum Ausdruck dieses Begriffes annimmt, keinen vollkommen entsprechenden Stamm im eignen Dialecte nachweisen kann, während de-

selbe in dem andern nahe verwandten naturgemäss hervorgetreten. Es ist dann sicher, dass das fertige Wort mit seinem Begriffe eingewandert ist. Das ist dem Syrischen gewiss schon in alter Zeit von Seiten des Hebräischen, namentlich von dessen späterer Entwicklung, widerfahren; in das Syrische, ursprünglich die Sprache eines hebräischen Volkes, drangen jüdische wie später christliche Elemente ein und diese haben neue Begriffe wie Ausdrücke mit hineingetragen. Allein wir haben keine vorjüdischen Denkmale des Aramäums; die Uebersetzung der hebräischen Bibel ist das älteste uns aufbewahrte syrische Schriftstück, und sie giebt nicht blos ein jüdisches Buch wieder, sondern sie fasst es auch vollkommen nach damals herrschenden jüdischen Anschauungen auf. Bei dem massgebenden Einflusse nun, den die Peschito für das ganze weitere syrische Schriftthum gewann, haben sich viele sicher von ihr zuerst und in einem von den frühern abweichenden Sinne gebrauchte Ausdrücke in der Sprache eingebürgert, auch wohl zahlreiche Schöslinge getragen, so dass ihre ursprüngliche Fremdheit nicht mit solcher Bestimmtheit nachzuweisen ist. Es fehlt auch hier freilich nicht an Kriterien, wonach die Einwanderung der Begriffe und Worte, die Umgestaltung der Bedeutungen aufgezeigt werden kann, dennoch unterliegt die Combination dann immer noch dem anzweifeln den Widerspruche.

Welt grössere Sicherheit bietet sich uns dar, wenn derartige Ausdrücke eine Zeit lang von einflussreichen Schriftstellern gebraucht werden und dennoch das Bürgerrecht nicht gewinnen konnten, sich vielmehr später wieder verloren; hier wird die Aufnahme anderswoher fest verbürgt. Wenn demnach Ephräim Worte gebraucht, welche in dem Judenthume seiner Zeit und Gegend üblich waren, dieselben dem Syrischen mehr angepasst als entstammt sind und in der späteren Literatur nicht wiederkehren: so wird man ohne Bedenken zugeben, dass dieselben im Ideen- und Wortausstausche von den Juden entlehnt worden. Die geistige Bewegung war in den persischen Provinzen zur Zeit Ephräim's unter den Juden mächtig genug, und was in deren Schulen als Begriff und entsprechendes Wort, sei es als von früher überkommen, sei es als neu ausgeprägt, seine anerkannte Geltung hatte, erwarb sich auch unter den christlich syrischen Zeitgenossen Aufnahme; ohne jedoch zu einem solchen untrennbaren Eigenthume zu werden, dass es auch für alle Zeit sich erhalten hätte.

Es mögen im Folgenden einige derartige Worte vorgeführt werden, die zugleich in Betreff des durch sie ausgedrückten Begriffes Beachtung verdienen.

1. **ܐܦܪܝܡܐ**. Dieses Wortes bedient sich ausschliesslich Ephräim und zwar im Sinne von: barmherzig; er gebraucht es namentlich auch von Gott (vgl. Bleekel, *carmina Nisibena* u. v. p. 65). **ܐܦܪܝܡܐ** heisst eigentlich im Syrischen, lieben, nicht wie im Hebräi-

sehen: sich erbarmen. Es findet sich zwar in den Bibelübersetzungen auch in diesem Sinn, fast häufiger jedoch wird **ܐܡܝܢ** gebraucht, das dem Syrischen in dieser Bedeutung eigenthümlich ist, und jedenfalls kommt **ܐܡܝܢܐ** nicht früher vor. Diese Form **ܐܡܝܢܐ** chald. **ܐܡܝܢܐ** ist aber dem spätern Judenthume sehr geläufig, und namentlich bedient sich der babylonische Thalmud des Wortes ganz gewöhnlich für: Gott. Diese Bezeichnung Gottes als des „Barmherzigen“ ist nun von den Juden zu den christlichen Syrern übergegangen, gerade wie auch Mohammed **ܐܠܗܐ ܪܚܝܡ** aufgenommen hat, sei es dass er unmittelbar aus der jüdischen oder mittelbar aus der syrisch-christlichen Quelle geschöpft hat. Wie das Wort trotz dem Ansehen Ephraim's sich nicht im Syrischen behaupten konnte, so hat es auch der noch grösseren Autorität des Koran widerstanden und von vorn herein unter den Arabern Widerspruch gefunden (vgl. Sprenger, das Leben und die Lehre des Mohammad I, S. 79. II, S. 198 ff.).

2. **ܡܫܬܒܐ**. Das Verbum **ܫܒܢ**, dem Hebräer so geläufig, in der Bedl. wohnen, ist im Syrischen dafür weit weniger üblich; der Aramäer setzt dafür **ܫܒܐ**. Von Gott gebrauchen es die biblischen Schriftsteller häufig: in der Mitte der von ihm Auserkorenen weilen. Man fand diesen Ausdruck später als etwas zu stark sinnlich und milderte ihn dadurch, indem man dafür setzte: Gott lasse seinen Namen ruhen **ܫܒܢ ܫܡܝܐ** (vgl. m. Urschrift S. 322), eine Aenderung, die auch in den biblischen Chaldaismus Esra 6, 12 eindrang. Dieser Ausdruck ist jedoch in seiner ursprünglichen Gestalt als **ܫܒܢ** wie in seiner Aenderung in Paul mit dem Zusatz von **ܫܡܝܐ** ein Eindringling aus dem Hebräismus in den bibl. Chaldaismus; der Syrer (wie auch das Thargum) setzt durchgehends dafür **ܐܠܗܐ ܡܫܬܒܐ** während Esra 6, 12 in seiner Uebersetzung eine Corruption verschiedener Wiedergaben sich findet. Im Judenthume nun bildete sich daraus der Begriff der **ܫܫܝܬܐ**, worunter man sich einen sichtbaren Lichtanfluss der unsichtbaren Gottheit dachte, ähnlich wie **ܫܫܝܬ** in der Bibel und die Doxa bei den Alexandrinern. Begriff und Wort findet sich nun bei Ephraim (Bickell p. 67), und wiederum nur bei ihm, gerade wie **ܫܫܝܬܐ** im Koran (vgl. Sprenger III S. 251 Anm.).

3. **ܐܠܗܐ** und **ܐܠܗܐ**. Wenn die zwei bisher besprochenen Worte unmittelbar Beziehung auf Gott haben, so betrifft diese dritte eines der wichtigsten sittlichen Lebensverhältnisse, die Ehe. Nur das Judenthum bildete von der Wurzel **ܐܠܗ**, heilig sein, das Piel: heiligen mit dem Stamm: ein Weib sich antrauen, sich ausschliesslich weihen. Man mag von den Formen, unter welchen das Judenthum die Schliessung der Ehe feststellt, urtheilen wie man

wolle: dieser Ausdruck, welchen das nachbiblische Judenthum für die Aneignung der Frön von Seiten des Mannes constant gebraucht, bezeichnet die Heiligkeit, welche dem ehelichen Bunde beigelegt wurde, auf das Entschiedenste. Ephraim kennt wiederum das Wort (Bickell p. 62), aber auch nur er!

4. **ܐܝܬܐܢܐ**. Wie dieses Wort, das seinem Stamm und seiner Form nach nichts anderes als „ein Sagender“ bedeuten kann, bei Ephraim (vgl. Bickell p. 37) im Sinne von *studens, laborans*, also: dem Studien obliegend, gebraucht wird, begriff man auch erst, wenn man die Sitte in den damaligen jüdischen Lehrhäusern sich vergegenwärtigt, nach welcher das Wort zu dieser Bedeutung gelangte. Der Hauptlehrer hielt seinen Lehrvortrag, der aber durch einen mit lauter Stimme begabten jüngern Mann, der zugleich die Worte des Vortragenden dem Verständnisse des Publicums näher zu bringen hatte, wiederholt wurde; er war der Nachsagende, der *ܐܝܬܐܢܐ*, und das war dann die stehende Bezeichnung für den Lehrer der untergeordneten Stufe (vgl. auch Levy im chald. Wörterbuche s. v.). In diesem Sinne nimmt Ephraim das Wort auf.

5. **ܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ**. Von diesem Schlußausdrucke, der sich, wie es scheint, auch nur bei Ephraim und Zeitgenossen (vgl. ausser der bei Bickell p. 52 besprochenen Stelle noch *carmina Nisibena* 46, 179, 48, 103, 111, 55, 3, 61, 83, 75, 103 und den dem Eusebius zugeschriebenen Stern ed. Wright S. 13 Z. 16) findet, lässt sich allerdings nicht mit solcher Bestimmtheit behaupten, dass ihn die Syrer nicht selbst gebildet, sondern ihm von den Juden entlehnt haben. Doch dürfte dies wohl deshalb wahrscheinlich sein, weil er unähnlich der den Syrern gewöhnlichen Breite weit mehr den knappen Charakter der thalmandischen Schlußausdrücke an sich trägt und weil er später nicht mehr vorkommt, daher auch seiner eigenthümlichen Bedeutung nach noch nicht ganz genau erklärt ist. In der thalmandischen Discussion wird oft aus der Combination verschiedener Lehraussprüche eine weitere Bestimmung erschlossen, so dass auch fernliegende Gegenstände mit in Betracht gezogen werden müssen. Dem gegenüber wird nun von einer Folgerung, die es nicht nöthig hat, dass zu ihrer Feststellung Entlegenes zu Hülfe gerufen wird, gesagt, sie folge **ܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ** aus ihm und durch ihn, aus der Sache selbst ohne alle weitere Beihülfe. In diesem Sinne nun gebrauchen den Ausdruck auch die syrischen Kirchenväter.

Mit dieser kleinen Lese entlehnter Begriffe und Worte dürfte wohl die an der Spitze ausgesprochene Behauptung von dem zu einer Zeit ausgeübten Einflusse des Judenthums auf die syrische Anschauung belegt sein. Bei der noch betrachenden lexikalischen Unsicherheit im Syrischen muss man freilich darauf gefasst sein, dass die Angabe, ein Ausdruck finde sich ausschliesslich bei Ephraim und seinen Zeitgenossen, später widerlegt werden mag durch ein

sorgfältigeres Nachsuchen in der weiteren syrischen Literatur; doch haben die besprochenen Worte bis jetzt ihre Aufnahme lediglich nach Ephräm gefunden, und sind sie auch mir sonst nicht weiter aufgestossen.

Bei einem Worte möchte ich nur eine Vermuthung aufstellen. Ephräm gebraucht ܐܢܬܐ an einigen Stellen für die Unterwelt. Bickell (S. 42) vergleicht dafür das Hebr. ַהַמָּוֶת; allein dasselbe wird nirgends in diesem Sinne gebraucht. Dennoch scheint es von den Juden der damaligen Zeit so aufgefasst worden zu sein, obgleich mir in den Uebersetzungen ihrer Literatur keine Andeutung davon bekannt ist. Symmachus nämlich nimmt, wie ich in meiner Abhandlung über ihn (Jüd. Zeitschrift f. Wissenschaft und Leben I S. 57) darauf hingewiesen habe, zu Jes. 33, 3 das hebr. ַהַמָּוֶת buchstäblich in seine Uebersetzung auf, d. h. er betrachtet es als Eigennamen. Ihm folgt Hieronymus insofern, als er bemerkt, die Hebräer verstünden unter diesem Worte den Engel Gabriel, und so übersetzt er denn schlechtweg: angelus, was in der Vulgata beibehalten worden. Nun wüsste ich, wie gesagt, diese Aedeutung des Symmachus — keine der sonstigen alten Uebersetzungen theilt sein Verfahren — und die Behauptung des Hieronymus sonst nicht aus der jüdischen Literatur zu belegen. Freilich behält auch das Tharg. das Wort bei, aber dasselbe thut es gleichfalls nicht bloß Jes. 13, 3, sondern auch 16, 14, wo die Bedeutung sicher die der Menge ist. Auch wenn ein Thalmudist den folgenden Theil des Verses: vor Deiner Erhebung wurden die Völker zerstreut, dahin deutet, die Scharen des Sanherib hätten die heiligen Himmelsstiere (am Ezechiel'schen Gotteswagen) Loblieder singen hören und seien davon gestorben (Sanhedrin 95 b), so kann daraus noch nicht sicher geschlossen werden, dass er auch im vorangegangenen Theile die Stimme des ַהַמָּוֶת als solche eines Engels aufgefasst habe, obgleich der Zusammenhang dann wohl die Deutung unterstützen würde, darunter den Todesengel zu verstehen. Jedoch wenn auch sonst kein Beleg vorliegt, Symmachus und Hieronymus genügen uns als Zeugen, dass man damals ַהַמָּוֶת als einen Engel und zwar als einen die Freyler strafenden, dem Abgrund zuführenden betrachtete, und so ist es sehr wahrscheinlich, dass Ephräm diesen Namen von den Juden aufgenommen habe.

In diesen Zusammenhang gehört auch das in Bd. XX S. 462 f. besprochene ܐܢܬܐ (ܐܢܬܐ), nur datirt die Herübernahme des Wortes schon aus früherer Zeit, und hat es sich länger erhalten. Es ist aus dem Späthebräischen ַהַמָּוֶת in dessen enger Bedeutung, als bloß von dem Herrn der Welt gebraucht, zunächst in das Evangelium Johannis 20, 16 aufgenommen, wo die den auferstandenen Jesus wiedererkennende Maria Magdalena ihre ganze Verehrung mit diesem einen Worte ausdrückt, und ist mit diesem einen Worte schon wieder die eigenthümliche Stellung, welche dieses Evangelium Jean beilegt, hinlänglich charakterisirt. Wir begeg-

von dem Worte dann wieder in dem von Wright herausgegebenen Maria-Buchlein und der Chronik des Dionysius: eingebürgert hat sich das Wort jedoch nicht. Daher ist man auf den irrigen Gedanken gekommen, indem noch die Stellen aus der Chronik überschrieben worden, das Wort als „Klein- oder Zärtlichkeitswort“ zu fassen, während es gerade im Gegentheile ein Wort der Verehrung ist, das ausschliesslich von Gott oder Christus gebraucht wird. Mit Ignorirung des Ursprungswortes $\eta\tau\gamma$ will nun der Urheber jener unrichtigen Auffassung dieselbe festhalten, indem er meint (G. g. A. N. 46 S. 1831), „dass man auch in der gemeinen deutschen Rede wohl vom „lieben Gotte“ spricht“. Wir überlassen getrost die Entscheidung den Sachkennern.

Frankfurt a. M. 25. Nov. 1866.

Nachtrag zu der Abhandlung über neuentdeckte kufische Bleisiegel.

Von

Dr. Stückel.

Als ich vor Jahresfrist in der Abhandlung über neu entdeckte kufische Bleisiegel (Bd. XX der Ztschr.) die Hoffnung aussprach, dass bei Hamdan, dem Fundorte der beschriebenen Stücke, wohl auch noch andere Denkmäler dieser Art an das Licht kommen könnten, hatte ich nicht erwartet, schon jetzt, wenn auch in anderer Weise, meine Vermuthung erfüllt zu sehen. Es sollte sich auch hier die fast wundersame Wahrnehmung bestätigen, dass sobald sich die Forschung auf gewisse bis dahin vernachlässigte und im Dunkeln liegende wissenschaftliche Gegenstände richtet, diese auch, als ob ein Baun gelöst wäre, nun plötzlich zu Tage treten und oft an Orten, wo man sich dessen am wenigsten versehen hatte. So ist mir bald nach dem Erscheinen jenes Aufsatzes von Hrn. Karabacek in Wien folgende briefliche Mittheilung zugegangen, die eine dankenswerthe Erweiterung unserer Kenntnisse von dem bewegten Gegenstand bietet. Derselbe schreibt:

„Im vorletzten Hefte der D. M. G. hatten Sie bei Gelegenheit der Beschreibung mehrerer an das Grossherzogt orient. Münzcabinet zu Jena übermittelter kufischer Bleisiegel S. 373 beispielsweise erwähnt, dass der Seltschuken-Sultân Ghajath-ed-din Kaichosrû im Jahre 1241 n. Chr., als er um die Hand einer Verwandten des byzantinischen Kaisers warb, ein mit goldener Fülle versehenes Schreiben nach Konstantinopel sandte. Es gewährt mir ein besonderes Vergnügen, Ihnen eine Medaille des genannten Sultân's als geringen Nachtrag zu Ihrer — Arbeit — mitzutheilen. Die Aufschrift, welche auch auf einem zweiten noch in meiner Sammlung

bedinglichen gleichen Stücke durch die Ausbreitung des Stempels über den Schrötling leider unvollständig ist, lautet:

السلطان الاعظم
غياث الدنيا والدين
[كيتخسرو بن كيقباد]

Obwohl das Stück hinsichtlich der Legende ganz den Charakter der Geldprägung trägt, so weicht die Vorstellung der Rückseite von der sonst gewöhnlichen symbolischen Darstellung der Sonne im Rücken des Löwen auf den Silbermünzen dieses Sultān's gänzlich ab, und verleiht dadurch dem Siegel ein erhöhtes Interesse. Wenn — wie Abū-i-farāsch, Hist. Dyn. p. 319 berichtet — jene Darstellung auf den Münzen eine Huldigung Kaihosrū II für seine geliebte Gattin, die georgische Prinzessin, sein sollte, weil der Löwe als Zeichen der Stärke den Sultān und die Sonne als Sinnbild der Schönheit die Sultān'in bedente, beide zusammen aber auch die glückliche Constellation andeuteten, in welcher der Sultān geboren sei (was jedoch keineswegs mit den Berichten der Geschichte übereinstimmt): so bleibt die völlig neue Erscheinung von zwei mit dem Rücken einander zugekehrten und aufsteigenden Löwen unter dem Bilde der Sonne — wie das Siegel sie bietet — auffällig. Ich wage hier noch keine Deutung, erlaube mir aber als fast gleichzeitige Beispiele einer ähnlichen Darstellung auf jene Münzen des mit den Seldschuken in freundschaftlichem Verkehr gestandenen König Leo II von Kilikien oder Armenien hinzuweisen, welche ämlog mit dem Bleisiegel — unter einem Kreuze, als dem christlichen Symbol — zwei von einander abgewandte aufsteigende Löwen zeigen.“

Ich kann die Richtigkeit der Angaben des Hrn. Karabacek bestätigen, da mir das eine Stück, welches derselbe mit dankenswerther Liberalität dem hiesigen Grossherzogl. ar. Münzcabinet verehrt hat, im Originale, und das andere in wohlgefügener photographischer Abbildung vorliegt. Die äussere Gestaltung anlangend, entspricht es den in meiner früheren Abhandlung beschriebenen vorerst darin, dass auch hier durch den Metallkörper eine Oeffnung für einen Fadendurchzug vorhanden ist, die den Gebrauch als Bulle beweist; dann durch die gleichen Einkerbungen beim Ausgange der Oeffnungen. Nur aber mit dem einen, unter No. 3. früher vorgeführten Siegel ist ihm die Beprägung beider Seiten gemeinsam. War ich bei jenem Stücke des hamadaner Fundes einzig durch den Schriftcharakter der ganz fragmentarischen Legenden und das Reiterbild auf der Rückseite darauf geführt worden, dasselbe von den Seldschuken herzuweisen, so wird das nun durch dieses sicher selbiger Dynastie gehörige Siegel noch weiter bestätigt. Denn wir haben hier eben so wie dort, ausser der zweiseitigen Beprägung, auf der Rückseite auch ein Bild, und noch zieht sich um die Legende der

Vorderseite bei beiden Stücken eine geprellte Einfassung. Im Uebrigen kann es bei der Zuweisung jener No. 9. an die Seldschuken Persiens auch jetzt noch bewenden, während die Exemplare des Hrn. Karabacek dem Seldschuken-Sultane Kleinasien's zugehören. Ich glaube noch bestimmter, sofern die Münzlegenden einen Schluss gestatten, unter den mehreren Prägestätten dieses Fürsten, Iconium (Qoniak), als den Ort bezeichnen zu können, von welchem diese hier neu auftauchenden zwei Siegel stammen. Denn wenn es an und für sich schon wahrscheinlich ist, dass die Erlasse, denen die Bullen angefügt waren, von der Residenz Kai Chosru's ausgingen, welche Iconium war, so zeugt hierfür noch die Graphik, der Schriftmodus. Mir liegt eine beträchtliche Zahl Münzen dieses Fürsten vor. Denen von Siwas und Iconium ist zwar das Bild des Löwen, aber in nach rechts schreitender Stellung, mit dem vollen Sonnengesicht über dem Rücken, gemeinsam, die Schrift dagegen hat einen verschiedenen Charakter; auf den Prägen von Siwas, der zweiten Hauptstadt des Reichs, mehr einen gedrungenen, scharfkantigen, lapidari-schen; auf denen von Iconium einen schlankeren, runderen, fließenden, ganz so wie auf dem vorliegenden Siegel. — Wenn unsere beiden Exemplare also in Kleinasien ihren Ursprung hatten, so sind sie auf einem weiten Umwege bis zu uns gelangt. Denn wie Hr. Karabacek berichtet, erhielt sie der frühere Besitzer, Hr. General-Consul Huber in Kairo, von einem italienischen Reisenden, der sie aus Khorsabad, dem bekannten Dorfe bei Mossul, mitgebracht hatte, wo sie mit andern, auch antiken Münzen gefunden wurden.

Ich kann mich der Vermuthung nicht entschlagen, dass dergleichen orientalische Siegel oder Bullen aus alter Zeit noch an manchen Orten in Europa verborgen ruhen. In den Archiven der Staaten, wie Spanien, Italien, Frankreich u. a., welche mit dem Oriente in mannichfchem politischem oder merkantilem Verkehre gewesen sind, können die darauf bezüglichen Documente nicht völlig verschwunden sein; gelänge es, dergleichen alte Siegel in größerer Zahl an das Licht zu ziehen, so würde ein neuer Wissenschaftszweig entstehen, welcher, wie die von uns behandelten Stücke erweisen, nach verschiedenen Richtungen hin eine ergiebige Ausbeute gewähren würde. —

Wie wunderbar! Kaum habe ich vor wenigen Tagen die vorstehenden Zeilen niedergeschrieben, da erhalte ich von Hrn. D. Mordtmann die Nachricht, dass Hr. Reichsath Subhi Bey in Konstantinopel eine Sammlung von ca. 500 — sage fünfhundert — byzantinischen Bleisiegeln erhalten hat, welche kürzlich dort gefunden worden sind. Hoffentlich werden wir nicht allzulange auf eine nähere Auskunft darüber und ob auch muhammedanische darunter befindlich sind, zu warten haben, da unser gelehrter und thätiger Herr College mit der Untersuchung betraut ist.

Jena.

Miscellen zur Topographie des alten Jerusalems. II.

Von

Kirchenrath Dr. Hitzig.

Wir kennen die Lage des Teiches, welchen Josephus (im Aecus.) Amygdalon nennt (Jüd. Kr. V, 4, 11.): es ist der Patriarchenteich, der Teich Hiskia's; aber was besagt sein Name Amygdalon? Einer Mandel ähnelt seine Gestalt nicht; und wofern dort, was man nicht weiss, Mandelbäume standen, so würde der Genitiv: *Ἀμυγδαλῶν* oder *Ἀμυγδαλῆς* das Richtige sein. Zu ihm hinüber blickten aus nächster Nähe südlich die drei Thürme der Königsburg; aus ihm ohne Zweifel holte man in den Hippikos das Wasser (a. a. O. 7, 3.): er wird wohl *מִיַּצְדֵּי הַיְּצִדִּים* oder *הַיְּצִדִּים* — geheißen haben; und Josephus hat wie auch anderwärts Anklang an das Griechische beliebt. Freilich sprach man zu jener Zeit in Palästina nicht mehr althebräisch, sondern einen syz. Dialekt. Inzwischen wird *αἱ συνδισμῶν ἀδικίας* Apg. 8, 23. wohl *שְׂרָפָה שְׂרָפָה* gedeutet haben (vgl. Jes. 54, 8. *שָׂרָפָה שָׂרָפָה*); auch *שְׂרָפָה* Marc. 8, 10., zum Thurne *שְׂרָפָה* gehörig, ist noch hebräisch; und ein ähnlicher Fall wird unmittelbar folgen. Es scheint: wie die alte Schrift sich auf den Münzen erhielt, so fristete die heilige Sprache sich in einzelnen Formeln, und blieb für öffentliche Namensgebung neben dem Vulgär-Idiom im Gebrauche.

Dieses Namens Bedeutung verschlägt übrigens nichts; dagegen auf die Meinung von *κολυμβήθρα Στεφανῶν* kurz vorher kann etwas ankommen. Es ist der jetzt sogenannte Bethesda beim sogenannten Stephansthor; aber dass er ein „Sperflingsteich“ sei, will nicht einleuchten. Es gibt eine Stadt der Vögel, eine der Habichte, eine Insel der Habichte (Strab. 758. 817. 773.), ein Wasser *ἰσχυρὸν* Joz. 19, 46., eine Stadt *שְׂרָפָה*; überall, wie recht, steht der Genitiv in der Mehrzahl: soll da unser Teich nach irgend einem einzelnen Sperfling benannt sein? *Στεφανῶν* bedeutet Seifenkraut, wie es der Walker zum Reinigen wollener Kleider brauchte, z. B. die *shegarat el duweideh* (s. Zschokke, Beitr. zur Topogr. der westl. Jordansan S. 16.); und nun stand gerade in dieser Gegend, im Nordosten der Stadt das Denkmal des Walkers (Joseph. a. a. O. 4, 2.). Dass hier am Teiche selbst solche Seifepflanzen wuchsen, denkt unwahrscheinlich. Der Teich hiess vermuthlich *בֵּית הַטְּהָרָה*, indem *טְהָרָה*, Reinigung, Läuterung (Ex. 20, 37.), auch Reinigungsmittel, Potasche bedeutet; und Josephus hat überetzt, so gut er konnte.

Dies ist also der Teich, an welchem der Walker die wollenen Obergewänder reinigte; somit aber liegt auch dort im Nordosten das Walkerfeld, und der „Bethesda“ oder auch „Schafsteich“ ist und bleibt der obere Teich Jes. 7, 3., welcher aus dem obern Ausbruche

der Wasser Gibbons bis dahin gespeist ward, dass Hiskia selbigen verstopfte und das Wasser westwärts hinableitete zur Davidstadt (2 Chron. 32, 30. vgl. Sir. 48, 17). Wenn es wie Andern auch mir (zu Jes. a. a. O.) natürlich scheinen musste, das Denkmal des Walkers mit dem Walkerfelde in Verbindung zu bringen; so mochte dagegen Robinson (Neue Untersuchungen S. 129.) meinen, es sei gerade ebenso natürlich, sie nicht zu verbinden, — weil nämlich Jes. 36, 2. der Assyrer beim obern Teiche an der Strasse des Walkerfeldes Stand nimmt, und die *Ἀναψίαν παραβολήν* Jes. Jud. Kr. V, 7, 8. 12, 2. offenbar auf das Nordwestviertel der Neustadt trifft (Robins. a. a. O. S. 131.). Indem er jedoch S. 180, N. 2. offen lässt, unter dem „Lager der Assyrier“ zu Jerusalem das Lager Nebucadnezars oder eines andern assyrischen oder chaldäischen Heeres zu verstehen, wird sein Argument hinfällig; und es ist ihm entgangen, dass mit den Assyriern die Seleucidischen Syrer gemeint sein können (s. zu Ps. 83. in Einl.), diese bei dem selben Josephus Arch. XIII, 6, 7. als Assyrier wirklich aufgeführt sind. Ob Rabsake länger als auf die Dauer eines Tages, ob die assyrischen Feldherrn 2 Chron. 35, 11. überhaupt vor Jerusalem Lager schlugen, weiss Niemand. Hingegen lagerten die Syrer vernünftlich bei Jerusalem 1 Macc. 1, 30., belagerten die Stadt 1 Macc. 9, 3. — Arch. XIII, 6, 7. fällt um der sieben Lager willen für uns zur Seite. —; und aus soviel späterer Zeit konnte Andenken und Name sich leichter erhalten haben, während von der ältern her das fünfzigjährige Exil Beides eher verwischte. Wenn schliesslich Robinson S. 127 H. מִצְעָה für das Ende des Wasserlaufes statt für den Anfang zu halten scheint, so s. dgg. z. B. Ps. 107, 33.; und wenn er ihn selber in den Westen legt, so widerspricht dem die Stelle 2 Chron. direkt.

Ferner beharre ich nun auch auf meiner alten Behauptung, der „ober Teich“ sei mit dem „alten Teiche“ Jes. 22, 11. identisch. Nämlich das Becken, welches hier in den Tagen des Hiskia für die Wasser des alten Teiches gemacht wird, ist der Teich Hiskia's, in welchen er 2 Chron. 30, 32. die Wasser des obern מִצְעָה leitet. Ferner stand הַיָּסָדָה הַחֲדָשָׁה (Neh. 3, 13, 12, 39.) offenbar im Nordosten; und ich übersetze: das Thor des alten Teiches (s. die Beweisführung Theol. Stud. u. Kr. 1830, SS. 44, 45., zu Jes. S. 76, N.), gleichwie Ea. 8, 3.: das Thor des innern Vorhofes. Hupfeld (in dieser Zeitschrift XV, 231.) findet, der Ausdruck könne „natürlich“ nicht das alte Thor bedeuten; die Ergänzung מִצְעָה aber verwirft er als wegen der Lage nicht passend und will vielmehr הַיָּסָדָה ergänzt wissen. Indess „alter Teich“ war ein wirklicher Begriff, ausgesprochen Jes. 22, 11. durch הַיָּסָדָה הַחֲדָשָׁה; von einer „alten Ringmauer“ dgg. sagt das A. Test. kein Wörtchen. Hupfeld glaubt Neh. 3, 8.: sie liessen Jerus. bis zur breiten Mauer, für seine Meinung anführen zu dürfen. Nicht bloss kraft der Grammatik besagen die Worte unmöglich,

was H. zulässt, dass die Chaldäer oder früher die Israeliten die Stadt d. i. die Mauer hier stein gelassen hatten, sondern, was er beifügt, „dass die Bauenden sie unberührt liessen, eben weil sie keiner Wiederherstellung bedurften“. Aber kann denn für die Mauer geradezu Jerusalem gesetzt sein? Statt יְרוּשָׁלַם muss auch V. 34. יָצַק geschrieben werden; und dann fällt יְרוּשָׁלַם als Glosse weg, woneben im selben V. auch חֲרוֹתָה erst aus צוֹרָסִים entstanden ist. — Die Lage des alten Teiches soll der von mir vorgeschlagenen Ergänzung widersprechen: — Hupfeld hat nicht verrathen, wo er denselben hin verlegt. Vermuthlich identificirt er ihn, wie gemeinhin geschieht und wir auch thun, mit dem obern Teiche, hält diesen aber — von wegen des Lagers der Assyrier! — mit Andern für den im Nordwesten gelegenen Mamilla. Aus diesem wird heut zu Tage Wasser in die Stadt hinein, in den Patriarchenteich geleitet. Das Thun Jes. 22, 11. aber hatte vielmehr die Meinung, es solle das Wasser nicht aus der Stadt hinausfließen, sondern innerhalb ihrer behalten werden. Nun liegt der „Bethesda“, welchen ich für den obern oder alten Teich erkläre, in der Bezetha, lag ausserhalb der alten Stadt; das Thor תִּשְׁבָּתָה aber, zwischen Fisch- und Ephraimathor befindlich (Neh. 12, 39.), führte jedenfalls direkt auf den „Bethesda“ hin: warum nun soll dieser dennoch die יְשֻׁבָה ב' nicht sein? Uebrigens kommt die Bezeichnung תִּשְׁבָּתָה erst nach dem Exil, nur bei Nehemia vor; früher hiess es Thor Benjamins (Jer. 37, 13. 38, 7. Sach. 14, 10.). Zu Jesaj. 7, 3. N. habe ich Letzteres, wie Hupfeld S. 230. noch that, für eins mit dem Thore Ephraims gehalten; allein, wer nach Anatot will (vgl. Jer. 37, 12. mit 32, 7.), der geht nicht durch das Damaskus- d. i. Ephraimathor, sondern, wenn nicht durch das des Herodes, durch Bāb el 'hotta, das Stephansathor, zu dessen Ortlage in gerader Linie westöstlich das Benjaminsathor führte.

Dass der „Schatteich“ einmal als Wasserbehälter gebraucht worden, kann Angesichts von Στρογγίλιον κολυβήθρα Robinson nicht leugnen; aber vordem, schon zur Zeit des Pompejus (Jüd. Kr. I, 7, 3. Arch. XIV, 4, 2.) sei es ein militärischer Graben gewesen, welchen Herodes erweiterte (Pal. II, 74 f. Neuere bibl. Forsch. 306 ff.). Josephus spricht auch von ὄρυγμα und τάφρος im Norden der Antonia (Jüd. Kr. V, 4, 2. Arch. u. a. O.), abgesehen von seiner κολυβήθρα, welche nach Robinson 130 Fuss in der Breite misst zu 75 Tiefe. Wenn man an der Südwestecke des Teiches zwei Gewölbe unter den Häusern fortlaufen, so dass es scheint, dass die Aushöhlung längs der ganzen Nordseite der Antonia bis zur Nordwestecke fortgeführt wurde (Pal. II, 75.); wenn nicht voraussetzen ist, dass das ὄρυγμα βαθύ in gleicher Tiefe oder Breite wie das Reservoir angelegt war (N. B. F. 306.); wenn also diese ganze Fortsetzung des Teiches nicht die gleiche Breite und Tiefe mit ihm hatte: so erhellt,

dass bei ihr ein anderer Plan befolgt ward. Lag zuerst ein Festungsgraben für die ganze Nordseite der Area im Wurf, wozu dann im Nordost die ungeheure Erweiterung und Vertiefung? Aber bis auf Herodes machte die Baria, die „Citadelle“, ja nur die Nordwestecke aus: was sollte da im Nordost der Graben überhaupt, den Robinson nachgehends zum Teiche erweitert werden lässt? — Der Teich war zuerst da, und wurde westlich erweitert, um als Graben die Burg zu schützen; *ōgyū* aber und *téppos* bezeichnet nun auch aus der Zeit des Titus das Ganze, von welchem der Teich *Syogōdior* ein Theil blieb.

Eine japanische Zeitung.

Seit dem 1. März d. J. erscheint in Yokohama, von einem Engländer, dem Rev. M. Buckworth Bailey, herausgegeben, eine Zeitung in japanischer Sprache unter dem japanisch-chinesischen Titel: *Ban kok' shin bun shi* (*wán-koſſe-sin-wén-tschì*) d. h. aller Länder Neuigkeitspapier. Das Titelblatt zeigt ein Dampfschiff unter englischer Flagge, dahinter eine grosse aufgehende Sonne, in welcher der Titel der Zeitung steht, während oben und an den Seiten des Blattes Zeit und Ort der Herausgabe und Name des Herausgebers bemerkt ist. Die nächste Seite des mir vorliegenden Probeblattes enthält einen einleitenden Artikel, der so beginnt: „Ankündigung. Diese Zeitung soll die japanischen Herren mit den interessanten Ereignissen fremder Länder bekannt machen. Da das Tagebuch eines Mitgliedes der nach Europa geschickten japanischen Gesandtschaft veröffentlicht und mit Interesse gelesen worden ist, so ist anzunehmen, dass die einsichtsvollen Leute dieses Landes wünschen, etwas über andere Länder zu hören, da eine solche Kenntniss nur nützlich sein kann. Wir werden versuchen, dies Blatt zwei- oder dreimal monatlich erscheinen zu lassen, um den Japanesen die ausländischen Nachrichten so schnell als möglich nach Anknuff des Postdampfschiffs zu geben u. s. w.“

Man kann diesem Unternehmen wohl ein günstiges Prognostikon stellen. Dass die Japanesen gelehrig sind und sich gern über das, was in fremden Ländern vorgeht, unterrichten, ist bekannt und so scheint eine solche Zeitung wohl geeignet, die sich unabnehmenden freundschaftlichen Beziehungen zwischen dem Lande des Sonnenaufgangs und dem Westen zu unterhalten und zu fördern.

v. d. Gabelentz

Bibliographische Anzeigen.

Arbeiten der Mitglieder der russischen geistlichen Mission in Peking.

Band 4. 400 SS. 8. (in Russischer Sprache), mit einer Karte der mongolischen Besitzungen im 13ten Jahrhundert, einer Stammtafel des Hauses Tchingiskhan und dem Plan einer Moschee in Peking. St. Petersburg 1866. Preis 1 R. 50 cop.

Der Inhalt der vorigen Bände dieser vortrefflichen Sammlung, welche die wichtigsten Beiträge zur Kenntnis Chinas enthält, ist dem deutschen Publicum durch die im J. 1858 herausgegebene Uebersetzung der Hrn. Dr. Abel und Melisaburg bekannt. Der kürzlich erschienene 4te Band derselben Sammlung enthält drei Arbeiten, welche unmittelbar der Feder des ausgezeichneten russischen Sinologen, des Archimandriten Palladius, gegenwärtigen Chefs der Mission, entfloßen sind. Bis jetzt war Palladius durch zwei gediegene Aufsätze über den Buddhismus bekannt, so wie durch einen Artikel über die Wegcommunications in China, welche in den vorübergehenden Bänden der „Arbeiten der Mission in Peking“ und in den Denkschriften der kaiserlich-russischen Geographischen Gesellschaft abgedruckt worden sind. Die gegenwärtig von Palladius veröffentlichten Arbeiten lassen in ihm unzweifelhaft einen der größten Sinologen der Neuzeit erkennen. Um diesen Anspruch rechtfertigen zu können, müssen wir den Inhalt des 4ten Bandes der „Arbeiten“ eingehender besprechen.

Bekanntlich war das Studium der chinesischen Sprache lange Zeit auf die sogenannte Confucianische Litteratur beschränkt. Es wurden nur die mehr oder weniger classischen Bücher der Chinesen, ihre offiziellen Chroniken, ihre Romane und dramatischen Werke gelesen und verstanden. Ueberhaupt kannte man nur die alte Schriftsprache und die Conversationsprache der neueren Zeit. Man meinte auch, es wäre in der chinesischen Litteratur nichts anderes zu erlernen. Wie sehr man aber irrte, erfährt man erst dann, als in den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts Stanislaus Julien die Uebersetzung der Reisen Hiouen-Thsang in die westlichen Länder unternahm. Nun erst offenbarte es sich, dass die geschäftliche Kenntnis der chinesischen Sprache bei weitem nicht ausreichte, um die Schriften der chinesischen Buddhisten zu verstehen, dass es dazu besonderer Vorstudien bedürfte, ohne welche diese Schriften eben ein verschlossenes Buch blieben. Es kann dem gelehrten französischen Sinologen nicht hoch genug angerechnet werden, dass er, obgleich schon in vorgerücktem Alter, doch die ungeheure Mühe nicht scheute und zehn Jahre seines Lebens jenen Vorstudien opferte, bis er endlich der Aufgabe sich vollkommen gewachsen fühlte und sein ausgezeichnetes Werk herausgab. Die Uebersetzung des

Si-ye-ki wird für immer ein Denkmal des ausdauernden Fleißes und unermüdlichen Eifers sein, und von der Zeit an haben die Sinologen keine besonderen Schwierigkeiten mehr zu überwinden beim Studium derjenigen chinesischen Schriften, welche Reisen von Buddhisten in ferne Länder enthalten. Die reiche Litteratur Chinas besitzt aber, außer den buddhistischen, noch andere Werke, deren Verständniß ein oberflächliches und ganz verschiedenes Studium erfordert. Dieses ist besonders mit der Litteratur der Tao-see Secte der Fall. In dem von uns besprochenen vierten Bande der „Arbeiten“ führt uns der Archimandrit Palladius das erste Probestück dieser Litteratur vor; dasselbe ist uns so interessanter, als es zugleich ein wichtiges geographisches Dokument ist, von dem man bis jetzt noch gar keine Kenntnis hatte. AbelRémusat, K. Fr. Neumann, und Stanislaus Julien haben uns so ziemlich genau mit den Reisen chinesischer Mönche, buddhistischen Glaubens, nach dem Westen bekannt gemacht. Palladius bietet uns im gegenwärtigen Bande der „Arbeiten“ etwas ganz Neues: es ist die „Reise Tschang-Tschun's nach dem Westen“, eines Mönchs von der Tao-see Secte. Der Uebersetzer berichtet uns, dass Tschang-Tschun zur Zeit der ersten Machtentwicklung der Mongolen gelebt habe und dass er im nördlichen China den Ruf des größten Adepten der „geistigen Alchemie“ genoss, welche letztere im Gegensatz zur materiellen Alchemie, die in der psychischen Welt waltenden Geheimnisse des langdauernden, so wie des ewigen Lebens nachzuerleben, zu erforschen strebte. Als Tschingis-khan in China eingedrungen war, hörte er von dem berühmten Tschang-Tschun, und um sich dessen Geheimmittel an Nutzen zu machen, berief er ihn zu sich. Tschang-Tschun, bereits in hohem Alter, eilte sich auf den Weg machen und reiste nach der Mongolei; dort aber fand er schon Tschingis-khan nicht mehr vor und setzte daher seine Reise weiter nach Turkistan fort, bis an die Grenzen Indiens. Einer seiner Schüler und Reisegefährten führte ein Tagebuch, welches in China selbst erst kürzlich bekannt wurde. Dieses Tagebuch ist es, das Palladius in die russische Sprache übertragen hat. Es ist dabei zu bemerken, dass Tschang-Tschun nicht allein Alchemiker, sondern auch zugleich Poet war. Während der Reise benutzte er jede passende Gelegenheit um Verse zu machen, die von dem ihm treu ergebenen Schüler auch zugleich ins Tagebuch eingetragen wurden. Demzufolge hat letzteres mehr Aehnlichkeit mit einer Anthologie als mit einem geographischen Quellenbuche. Abgesehen davon und in Hinsicht auf unsere kimmerlichen Kenntnisse der mittelasiatischen Länder zu der Zeit, die der Mongolenherrschaft unmittelbar vorhergegangen, stellt sich das Tagebuch des Li-tschü-tschang (so hieß der Reisegefährte Tschang-Tschun's) als ein Document dar, welches nicht nur ein geographisches, sondern auch ein historisches Interesse hat. In letzterer Beziehung ist, unserer Meinung nach, der Umstand z. B. von besonderer Wichtigkeit, dass dem Inhalte des Tagebuchs zufolge, der Zug der Horden Tschingis-khans nach Mexusalmir und weiter nach Süden bei weitem nicht von so furchtbaren Verheerungen begleitet war, als es die muhammedanischen Geschichtschreiber des grossen Eroberers erzählen. In geographischer Hinsicht würde das Tagebuch jedenfalls eines Commentars bedürfen, welcher nicht nur auf chinesisches, sondern auch auf muhammedanische Quellen gestützt wäre. Dann erst würde Vieles klar, was jetzt noch dunkel und unverständlich ist. Doch ist uns eine solche Arbeit in Peking, bei den beschränk-

den Hilfsmitteln welche einem Gelehrten dazuhilfen an Gebote stehen, gar nicht zu denken. Vater Palladius hat seinerseits Alles geleistet was nur möglich war; er bedurfte schon umfassender Vorstudien in der Literatur der Tataren um eine solche Uebersetzung zu vollenden, er hat aber dieselbe zugleich mit den schätzenswerthen Ausmerkungen versehen, welche ihr einen besonderen Werth verleihen.

Die zweite Arbeit im vorliegenden Bande bietet uns die Uebersetzung eines sehr wichtigen, vielleicht des ältesten Denkmals mongolischer Literatur. Es ist dieses das *Juen-tschao-mi-schi*, d. h. die Familiengeschichte der Juen-Dynastie; ein höchst merkwürdiges Dokument, so wohl in historischer, als in literarischer Beziehung.

Es würde schwer fallen eine natürlichere, einfachere und derbere Erzählungsart aufzuweisen, als diejenige des *Juen-tschao-mi-schi*. Ueber die welterschütternden Thaten Tschingis-khans wird hier in demselben Ton berichtet, wie etwa über den durch das Vieh des einen Nomadenstammes an den Weiden eines andern angerichteten Schaden. Von Anfang bis zu Ende des Werkes herrscht eine epische Ruhe, außen wie die unabsehbare Weite der mittelasiatischen Ebenen, ohne alles Pathos. Ein echter Steppenbewohner, ein Nomade vom Kopf bis zum Fuss, ein solcher nur konnte der Verfasser dieser Erzählung sein; wer es aber war, bleibt uns unbekannt. Der Chinese Sui-sung, als angesehener historischer Kritiker bekannt, verlegt die Entstehung dieser Schrift auf das Jahr 1240, und es ist kein Grund vorhanden über die Wahrscheinlichkeit dieser Feststellung Zweifel zu erheben. In der Schrift selbst finden wir verzeichnet, dass dieselbe auf einem der grossen Reichstage, welche dazumal alljährlich stattfanden, beendigt worden ist. Sie wurde später, und namentlich zu Ende des 15ten Jahrhunderts aus dem Mongolischen ins Chinesische übertragen und zu derselben Zeit als *Juen-tschao-mi-schi* benannt, eine Benennung, die im Original selbst sich nicht vorfindet. Obgleich die Handschrift dieser Uebersetzung vielen bekannt war, so wurde dieselbe in Peking nicht früher als im Jahre 1818 zum Druck befördert und zwar in einer kleinen Anzahl von Exemplaren. Für die Sinoologen Europas ist das *Juen-tschao-mi-schi* in der Uebersetzung des Archimandriten Palladius eine ebenso schätzenswerthe wissenschaftliche Neuigkeit wie die Reinschreibung von Tschung-tschun.

In der Vorrede des russischen Uebersetzers finden wir folgendes über den Styl, in welchem die von uns besprochene mongolische Erzählung ins Chinesische übersetzt ist:

„Der Styl des *Juen-tschao-mi-schi* steht sowohl der Conversationsprache, der chinesischen dramatischen Werke, als auch dem Styl, in welchem Erzählungen und Fabeln abgefasst werden, nach; es kommen mitunter Hiotismen vor, die in keinem der andern bekannten Werke zu finden sind. Doch muss man nicht glauben, dass solch ein Styl ebenso leicht zu verstehen sei, als die gewöhnliche Conversationsprache; im Gegentheil, der *Juen-tschao-mi-schi* bietet dem chinesischen Leser grosse Schwierigkeiten dar, es finden sich Ausdrücke darin vor, die entweder ganz unserer Gebrauch gekommen sind, oder nur bei den Mongolen in China gebräuchlich waren, oder aber eine ganz verschiedene Bedeutung von derjenigen haben, welche von den Schriftstelleen angedeutet wird. Fügt man noch solche Eigentümlichkeiten der Erzählung hinzu, die

„mit einem bewährten Kenner des Mongolischen und der Lebensweise und Sitten jener Nomaden zusammen sind, so wird es nicht anfallend erscheinen, dass selbst die gelehrtesten Chinesen nicht im Stande sind den Sinn dieses „Werkes vollständig zu verstehen.“

Wenn solchen mit den Chinesen der Fall ist, so ist es begreiflich, dass dem europäischen Leser das *Jen-tschau-mi-schi* unmöglich ohne Hilfe eines ausführlichen philologischen Commentars verständlich sein kann. Eben solchen Commentar hat Vater Palladius seiner Uebersetzung beigegeben. Abgesehen von der gewöhnlichen Erklärung dunkeler Stellen und eigenthümlicher Redensarten, enthält dasselbe eine Menge neuer wichtiger Nachrichten über die alte Geschichte der Mongolen, welche chinesischen Werken entnommen sind, die von europäischen Gelehrten bis jetzt noch nicht benutzt wurden. Dieses gleicht dem Commentar den Werth einer selbstständigen, höchst bemerkenswerthen Arbeit.

Wir enthalten uns hier über die Wichtigkeit des Textes als einer historischen Quellenchrift etwas Bestimmtes zu sagen, da wir noch nicht die mühsige Mühe hatten das *Jen-tschau-mi-schi* mit andern, über denselben Gegenstand handelnden Schriften zu vergleichen. Zweifelsohne ist es aber das älteste uns bekannte historische Dokument der Mongolen, inländischen Ursprungs, und zwar keine Compilation, wie *Sienung-Sertzen's* Geschichte, sondern ein selbstständiges Erzeugniss. In chronologischer Beziehung steht es wohl den vom Professor Wassilief ins Russische übersetzten Nachrichten über die Mongolen mit *Tsinu's* des *Hün-chun* nach, übertrifft aber letztere sowohl durch grösseren Umfang, als auch in Hinsicht der Wichtigkeit des Inhalts.

Der dritte und letzte Beitrag von Vater Palladius in dem fünften Bande der Arbeiten besteht in einem kleinen Aufsatze über die Muhammedaner in China, ein Gegenstand, der heut zu Tage ein grosses Interesse besitzt und noch von wenigen behandelt worden ist. Bei Gelegenheit des gegenwärtigen Aufstandes der Dunganen im östlichen Turkestan wird es für Viele von Interesse sein sich mit der Lage der Muhammedaner und des Islams in China aus einer bewährten Quelle bekannt zu machen. Der genannte Artikel wird in dieser Hinsicht gute Dienste leisten. Wir legen ein besonderes Gewicht auf die vom Autor darin ausgesprochene Behauptung, dass nämlich die in China und vorzugsweise in den nördlichen und nordwestlichen Theilen wohnende mohamedische Bevölkerung im Ganzen 3 bis 4 Millionen Köpfe beträgt, während andere Kenner Chinas die Anzahl der Bekenner des Islams in diesem Lande auf 20 bis 30 Millionen schätzen. In letzterem Falle würde eine solche grosse Masse von Muhammedanern, vom Fanatismus angefeuert, nicht nur China, sondern auch den angrenzenden Ländern gefährlich werden.

Schliesslich wollen wir noch mit ein paar Worten der Beilagen erwähnen, die dem übermäßig sorgfältig ausgestatteten fünften Bande der „Arbeiten der russischen geistlichen Mission in Peking“ beigegeben sind. Es sind diese: 1) Eine gut zusammengestellte genealogische Tabella des Hauses von Tschingiskhan, die nicht weniger als sechs und achtzig Eigennamen enthält. 2) Eine interessante Karte der nordwestlichen und der westlichen Besitzungen der Mongolen (Kipschak, Tschagatai, Iran), welche eine genaue Copie des chinesischen Originals darstellt. Diese Karte gilt auch in China für eine Seltenheit

und gehörte einem staatlichen Repertorium an, welches in Peking nach amtlichen Quellen in den Jahren 1329—1331 zusammengestellt worden war, später aber verloren gegangen ist. Einzelne Dembstücke des Repertoriums und die eben erwähnte Karte wurden in der Bibliothek der alten Bücher der Han-lin-yün aufbewahrt. 3. Der Plan einer Moschee in Peking, welcher zu interessanten Vergleichen mit der Architektur der Moscheen in muhammedanischen Ländern Anlass geben kann.

Raül Grigoryeff.

Berichtigung zu Bd. XXI, S. 162. Z. 7.

„Wie auch die Syrer schreiben.“ Ich habe diess dem $\gamma\alpha\sigma$ (Zeltbuch, Bd. VIII, S. 78) nachgeschrieben. Die Syrer schreiben in der That $\gamma\alpha\sigma$ und $\gamma\alpha\sigma$.

Dorn.

20. Mai 1867.
1. Juni



Ueber Nachschabi's Papagaienbuch.

Von

Wilh. Perisch,

Einleitung.

§. 1.

Die Literatur des Papagaienbuches.

1. Sanskrit. Es ist nur eine, offenbar auszugsweise, Bearbeitung mit dem Titel Çukasaptati bekannt, von welcher meines Wissens in Europa nur folgende Handschriften vorhanden sind:

a) in St. Petersburg (Asiat. Museum no. 74), defect und beispieillos schlecht ¹⁾. Dass die in dieser Hs. vorliegende Redaction sehr spät ist, ergibt sich schon daraus, dass viele der eingestreuten Sittensprüche in Bhāṣhā abgefasst sind, mit beigefügter Sanskritübersetzung ²⁾.

b) in der Bibliothek der Royal Society in London, und zwar no. 18 unter den von Sir William und Lady Jones der genannten Gesellschaft vermachten Handschriften (s. Philos. Transactions for 1798 pag. 588, und Works of Sir W. Jones, Quarto Edition, Vol. VI [London 1799] pag. 448). Diese Handschrift ist es, welche Lassen zu seinen Mittheilungen aus der Çukasaptati in der ersten Auflage seiner Anthologia benutzt hat. Auch diese Handschrift scheint ziemlich schlecht, wenn auch bei weitem besser, als die Petersburger, zu sein.

c) in der Bodleiana zu Oxford befinden sich zwei Handschriften (no. 330 und 331 bei Aufrecht), welche indessen nur für Eins zählen, da die letztere eine Abschrift der ersteren ist. Auch dieser Text, welcher von Gildemeister zur Verbesserung einzelner

1) Von dieser Handschrift, welche mir durch die Liberalität der Petersburger Akademie zur Benützung mitgetheilt worden ist, besitze ich eine Copie.

2) Letztere wird stets mit dem Worte śaitha eingeführt, d. i. offenbar das Hindi-Wort śaith, umgekehrt, umgedruckt, d. i. hier übersetzt. — Uebrigens kommt die Einschiebung der Bhāṣhā in sanskritische Erzählungswerke, weil dieselben auch unter nicht streng gelehrten Lesern vorzugsweise verbreitet waren und sind, mehrfach vor; man vgl. z. B. Bentley II p. 141 und no. 339 der Oxforder Handschriften (in Aufrechts Katalog).

Stellen in der zweiten Auflage von Lassen's Anthologia benutzt wurde, ist, nach Aufrecht's Urtheil, ohne alle Sorgfalt geschrieben.

Ausser der Einleitung und der ersten Erzählung in Lassen's Anthologia ist von dem Texte der Cukasaptati nichts gedruckt; übersetzt dagegen ist dieselbe bis zur vierten Nacht ¹⁾ einschliesslich von Demetrios Galanos, im Anhang zu seiner Uebersetzung des Hiotopodica (Athen 1851). Ausserdem findet sich eine Uebersetzung der ersten Nacht, nach dem Texte in der ersten Ausgabe von Lassen's Anthologia, in der Schrift von Brockhaus über die sieben weisen Meister (Blätt. für lit. Unterhaltung 1843 no. 242 p. 971 b).

2. Persisch. Aus einer Sanskrit-Bearbeitung (offenbar aus einer älteren, uns unbekannten, welche durch den noch vorhandenen Auszug, die Cukasaptati, verdrängt wurde) floss, wie sich aus der Einleitung Nachschah's ergibt, unter Mitbenutzung noch anderer indischer Quellen, zunächst eine persische Redaction von unbekanntem Verfasser, welche uns nicht erhalten ist. Sie wurde neu, geschmackvoller bearbeitet und dadurch ohne Zweifel verdrängt von Nachschah, dessen Werk der Gegenstand der folgenden Mittheilungen ist. Aus dieser, im Jahre d. H. 750 = 1336 n. Chr. verfassten Bearbeitung floss die bekannteste, von allen am häufigsten übersetzte und auch mehrfach im Text herausgegebene Abkürzung von Muhammad Qadiri, welche in Indien um die Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden sein mag ²⁾ (vgl. Kosegarten bei Iken, Tooti Namah. Stuttgart 1822 pag. 177) ³⁾. Ein weiteres persisches, und wie es scheint metrisch abgefasstes, Töl-namah giebt es nach Bland im Journ. of the R. As. Soc. Vol. IX p. 163 von einem Dichter Namens Hamid aus Lahor (محمد حمید). Wie es sich

1) Von der 14. Nacht an ist Galanos in seiner Fassung der Petersburger Handschrift immer um eins voraus, weil die Hs. die Nächte 12 und 13 bei Galanos in Eins, die 12te Nacht, zusammenzieht. Zwischen Gal. 35 und 37 findet sich in der Hs. eine Nacht, welche bei Galanos fehlt; dafür fehlt wieder Gal. 39 in der Handschrift.

2) Als Dichter, welche uns diese Zeit lebten, kenne ich zwei Männer des Namens Muhammad, mit dem Beinamen Qadiri erwähnt: von dem einen wird im Amshuddak (= Mund im Journ. R. As. Soc. VII p. 370) weiter nichts bemerkt, als dass er aus Panipat gehörig gewesen sei; der andere († 1165 = 1659) wird im Handschab-Nahar (bei Sprenger, Library of the Raja of Oudh p. 128) als Sohn des Moghul-Kaisers Shähghahin und fruchtbarer Schriftsteller erwähnt.

3) Ueber Ausgaben und Uebersetzungen dieser Bearbeitung vgl. Zenker, I no. 705–709, wozu noch eine von Leisner Dedouglanp, Essai sur la Bibliographie pag. 8 und von Lammann, Hiotopodica p. 226 Anm. citirt französische, aus dem Englischen geflossene Uebersetzung von Marie d'Heure (Paris 1826) zu fügen ist. — Wenn in der nachfolgenden Arbeit bis auf die auf den persischen Text des Muhammad Qadiri Bezug genommen wird, so geschieht dies nach einer der hiesigen herzoglichen Bibliothek gehörigen guten (wahrscheinlich aus der Calcuttaer Ausgabe copirt) Handschrift, welche in jähem Kataloge noch nicht verzeichnet ist, weil sie erst nach Erscheinen desselben von R. Quatremère in London gekauft wurde.

endlich mit dem bei Zenker, *Bibl. orientale* II no. 674 angeführten Buche verhält, weiss ich nicht; nach Zenker ist es ein *نظمی نامه*, was jedoch wegen des Titels (*چهل طوطی* die vierzig Papagaien) mir zweifelhaft ist.

3. Hindi und Hindüstani. Direct aus der Bearbeitung Nachschab's scheint eine Redaction in Dakkhani-Versen, von dem Dichter Awari, geflossen zu sein; wenigstens wird dies von Ch. Stewart in seinem *Catalogue of the Library of Tippoo Sultan* p. 180 no. IX u. X behauptet, und von Garcin de Tassy in seiner *Histoire de la littérature Hindou et Hindoustani* T. I p. 85 wiederholt. Freilich ist es möglich, dass hier, wie häufig (z. B. gleich auf dem Titelblatte der Iken'schen Uebersetzung), die Arbeit des Nachschab mit der des Muhammad Qadiri verwechselt ist; eine andere Bearbeitung, in Dakkhani-Versen von Ghawwaci abgefasst (Garcin de Tassy I p. 186; Sprenger, *Raja of Oudh* p. 608, no. 621), scheint sicher nicht auf Qadiri zu beruhen, da Garcin de Tassy, welcher ein Exemplar dieser Dichtung besitzt, a. a. O. von ihr sagt, dass mehrere der in ihr enthaltenen Erzählungen von denen anderer Redactionen abweichen.

Ausser diesen beiden Bearbeitungen von Awari und Ghawwaci giebt es deren noch eine ganze Anzahl in Hindi und Hindüstani; vgl. Garcin de Tassy im angeführten Werke pag. 85, 206, 221, und Zenker, *Bibl. orientale* II no. 3925. 3926. Ohne diese Bearbeitungen selbst vor sich zu haben, ist es unmöglich, dieselben streng auseinander zu halten und die nächste Quelle jeder einzelnen anzugeben; die bekannteste unter ihnen, die von Haidari, soll, wie Garcin de Tassy a. a. O. p. 206 versichert, aus der Arbeit des Qadiri geflossen sein.

4. Bengalisch. In dieser Sprache ist mir nur eine Bearbeitung bekannt, und zwar, wie eine Vergleichung der in Haughton's *Bengali Selections* mitgetheilten Erzählungen zeigt, eine reine Uebersetzung des Qadiri. Der Uebersetzer hiess *Candricaraya Murali* (s. J. Long, *Returns relative to native Printing Presses and Publications in Bengal*. Calcutta 1845. p. 44).

5. Türkisch. Diejenige türkische Redaction, welche von Rosen¹⁾ (Leipzig 1858) übersetzt, und von Wickerhauser (ebend. 1858) bearbeitet worden ist, ist zuletzt zu Constantinopel im Jahre 1256 gedruckt erschienen (s. Hammer in *Wiener Jahrb.* Bd. XCVI p. 106), nachdem dieselbe schon zwei Jahre früher in Bâlag gedruckt worden war (s. Bianchi in *Journ. Asiat.* IV^{me} Série T. 2 pag. 48). Nach der Mittheilung Bianchi's an letzterem Orte hiess der türkische Bearbeiter Çary (d. h. der gelbe) 'Abdullah Efendi,

1) Diese Uebersetzung ist ausführlich angezeigt und jede einzelne Erzählung derselben einer kurzen Besprechung unterzogen von Bailey in den *Öst. ges. Anzeiger* 1858 p. 529 ff.

während Rosen in der Vorrede zu seiner Uebersetzung p. XI sagt, der Name des Verfassers sei unbekannt.

Nach Zenker, *Bibl. orient.* II no. 678, ist im Jahre 1851 auch in Qazân eine türkische (tatarische?) Bearbeitung des Tüft-nâmah gedruckt erschienen; ob dieselbe mit der eben erwähnten identisch, oder von derselben verschieden ist, kann ich nicht sagen. Die Stelle bei Hâgî Chalîfah T. IV p. 172 no. 8002, welche durch die abweichenden Namen des Kaufmanns und seiner Frau (صاعد und جلالی für ساعد und ماء شكر) eine von der in Bâlik und Constantinopel gedruckten verschiedene Bearbeitung zu besprechen scheinen könnte, ist nach Rosen a. a. O. p. XI Anm. nur falsch abgedruckt und wird daselbst verbessert mitgetheilt.

§. 2.

Frühere Mittheilungen über das Papagalenbuch des Nachschah.

1. Im Jahre 1792 erschien in London ein Buch unter dem Titel: *Tales of a Parrot; done into English from a Persian Manuscript, entitled Tooft-Namêh. By a Teacher of the Persian, Arabic, Hebrew, Syriac, Chaldæic, Greek, Latin, Italian, French and English Languages.* Der Uebersetzer, welcher sich auf dem Titelblatte nicht nennt, heisst Gerrans¹⁾; wo er sich nennt, kann ich nicht sagen, da mir das seltene Buch nicht mehr zur Hand ist²⁾, und ich versäumt habe, mir über diesen Punkt eine Notiz zu machen. Schmutztitel, Titel und Prolegomena bilden pag. 1—XIII, dann folgen zwei Seiten Contents, dann eine Annonce des Uebersetzers, gezeichnet Nakhsheh, at the Minerva Printing-office, Leadenhall-Street, dann die Uebersetzung auf 188 Seiten. Am Ende steht: *End of the first Volume*; doch ist mir durchaus nichts davon bekannt, dass ein weiterer Band erschienen wäre. — Das Buch enthält, ganz willkürlich unter einander geworfen, die Uebersetzung folgender Nächte: 1 (pag. 14) — 6 (p. 53) — 7 (p. 67) — 9 (p. 170) — 14 (p. 117) — 16 (p. 140) — 35 (p. 86) — 39 (p. 128) — 40 (p. 101) — 41 (p. 37, 44) — 45 (p. 156) — 47 (p. 26, 35). Die Einleitung ist nicht übersetzt: das ganze Buch enthält also 12 Nächte, d. h. noch nicht einmal den vierten Theil des ganzen Werkes.

1) Nicht Gerrant, wie Zenker *Bibl. orient.* I no. 710 fälschlich schreibt; als sein Vorname wird hahî B., hahî R. angegeben. Es ist mir von ihm ausserdem eine Uebersetzung des Benjamin von Tudela (London 1783, 12.), über welche Acher in seiner Ausgabe dieses Reisenden I pag. 15, no. 16 ein sehr ungünstiges Urtheil fällt, und ein Stück aus der Geschichte اعدام کوئی, behandelnd die Flucht und Ermordung des letzten Schahiden, Text u. Uebersetzung, in Ouseley's Oriental Collections I p. 160 bekannt.

2) Durch die Güte Sr. Exc. des Herrn Staatsraths von Khanikoff ist mir ein Exemplar zugänglich geworden; ein anderes befindet sich, wie mir Herr Dr. Rosenthal, in der Bibliothek der Royal Asiatic Society in London.

Was die Art der Uebersetzung anbelangt, so ist dieselbe eine sehr freie, viel mehr Paraphrase als eigentliche Uebersetzung, das Original bedeutend erweiternd, ausschmückend, nicht abkürzend, wie man nach den eignen Worten des Uebersetzers ¹⁾ erwarten sollte. Um eine Probe von Gerrans' Verfahren zu geben, theile ich den Anfang der ersten Nacht (Erzählung von Maimon und Chngesta) in seiner Bearbeitung mit, welche man mit der wörtlichen Uebersetzung Kosegarten's (bei Iken pag. 200) vergleichen möge. Gerrans paraphrasirt folgendermassen: In the joyful days of peace and plenty, when every peasant sat two dates at a mouthful, and each camel filled two pails at a milking, there flourished in one of the cities of Hind (India) a merchant whose name was Moharec (fortunate etc.); his warehouses were filled with merchandise; his coffers overflowed with gold; and he counted his diamonds by sacks. His house was magnificent and convenient; his attendants numerous and splendid, and his clients as the sands of the shore; but the bowl of his auspicious fortune was embittered by the sherbet of anxiety, and the sunshine of his felicity blasted by the mildew of grief: For though the choicest microbalans of beauty ornamented his gilded haram, to transmit his name to posterity, the pearlstring of succession was wanting. — To obtain the blessing of offspring, lowly on the dust of humility he prostrated the brow of obedience, and daily offered the father of Clemency the grateful incense of prayer. The odor of his supplication at last gained admission to the durbar of benevolence, and the sterile cloud which had long adumbrated the horizon of opulence disappeared. After nine moons had completely filled their orbs, a son was born in his house, who, in a two-fold degree of perfection, eclipsed the beauty of Jusuf. — To this decorator of the mansion of joy Moharec gave the name of Meimon (Auspicious); and when the season of life had put the down of his cheek to flight, obtained for him a virgin bright whose name was Khejeste (Happy, blessed etc.). The mutual joys of this happy pair were manifested by a thousand marks of delight, and no greater portion of happiness did the Predestinator at any period decree to a lover and a beloved object, than that which subsisted between Meimon the rich, and Khejeste the happy. The Dagmon of perfidy never assailed the skirts of their fancy, and the breeze of mistrust ruffled not the surface of their minds, but equally worthy of each other, they long reposed on the sofa of ease, and quaffed the wine of enjoyment. One day as Meimon passed by the bazar, the common crier, by order of the clerk of the market, was offering a parrot to sale etc.

Dies wird genügen, um einen Begriff davon zu geben, wie frei Gerrans überhaupt mit den Worten des Nachschabl verfahren ist;

1) Er sagt pag. X: A few gentlemen of a different description will blame me for having used the pruning knife so freely.

hiaweilen sind aber die Abweichungen bei ihm gegenüber dem Text der drei (resp. zwei) mir vorliegenden Handschriften so auffallend, dass man fast auf die Vermuthung kommen könnte, Gerrans habe eine ganz verschiedene Recension des Originals vor sich gehabt. Einige solche Eigenthümlichkeiten der Gerrans'schen Uebersetzung werden im Verlaufe der Mittheilungen über die einzelnen Nächte herführt werden¹⁾; hier sei ausserdem nur noch eines erwähnt. Auf S. VIII sagt Gerrans wörtlich: Toward the end of the Mss. the subject grows more interesting; and in the last night, the Parrot outdoes himself, to describe how, will be to anticipate the pleasure of the reader: let it suffice for the present to say that every thing ends well. Die letztere Behauptung steht bekanntlich mit dem Ende des Papagaienbuches von Nachschabi (ebenso wie das von Qâdiri) in directem Widerspruch (s. die Uebersetzung von Kosegarten bei Iken pag. 313). Hat also Gerrans einen verschiedenen Text vor sich gehabt? oder hat er jene Behauptung nur leichtsinnig und ohne das Ende seiner Handschrift recht gelesen oder verstanden zu haben hingeschrieben? Mit voller Bestimmtheit dürfen sich diese Fragen kaum beantworten lassen; doch erscheint mir das Letztere als das Wahrscheinlichere, da die ganze Uebersetzung von Gerrans den Eindruck des Unzuverlässigen macht, und ich von der Existenz einer anderen Recension als der mir vorliegenden durchaus keine Spur gefunden habe, vielmehr die von mir benutzten Handschriften in allen Einzelheiten gegen Gerrans vollkommen übereinstimmen.

2. Im Anhang zu Iken's „Touti Nameh“ (Stuttgart 1822) hat Kosegarten Nachrichten über Nachschabi und sein Werk gegeben, und ausser der Einleitung (nebst der ersten Nacht) und dem Schluss die 7te, 11te und 18te Nacht wörtlich genau übersetzt.

3. Die achte Nacht ist von H. Brockhaus unter dem Titel „Die sieben weisen Meister, von Nachschabi“ [Leipzig 1843] in Text und Uebersetzung nebst Anmerkungen herausgegeben worden. Da diese Schrift nur in 12 Exemplaren gedruckt ist, so ist sie kaum zugänglich; doch sind Uebersetzung und Anmerkungen (also die ganze Schrift mit Ausnahme des persischen Textes) abgedruckt in den „Blätt. für lit. Unterhaltung“ 1843 no. 242 und 243 (pag. 269 ff.).

Dies sind die bisher gedruckten Mittheilungen über, und aus Nachschabi. Erwähnung verdient noch, dass

4. in die Kgl. Bibliothek in München mit den Büchern Quatremère's eine mehrbändige Handschrift gekommen ist, welche neben dem Texte des Nachschabi'schen Papagaienbuches auch eine französische Uebersetzung desselben von unbekanntem Verfasser enthält²⁾.

1) Vgl. Nacht 2 und 14.

2) In dem soeben erschienenen Anmer'schen Kataloge (München 1866) als no. 174—176 verzeichnet.

Ob die Uebersetzung ganz vollständig ist, und welchen Charakter sie trägt, kann ich nicht sagen, da ich bei einer flüchtigen Durchreise durch München nur eben Zeit hatte, von der Existenz jener Handschrift Notiz zu nehmen.

§. 3.

Was den Verfasser und dessen Lebensumstände betrifft, so kann ich dem bereits von Kosegarten (bei Iken pag. 172 ff.) Beigebrauchten nur sehr wenig hinzufügen. Dhijā-aldin Nachschab, seinem Beinamen nach zu schliessen wahrscheinlich aus der in Māwārānnaḥ zwischen dem Gihān und Samarqand liegenden Stadt Nachschab¹⁾ gebürtig, lebte in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung²⁾, und verfasste ausser dem Papagaienbuche hauptsächlich noch einen, تلمیذ d. h. „der mit Rosen durchwirkte Teppich“ betitelten Roman („The Story of the Prince Māsūm Shāh, and the Princess Noshabah, an interesting Tale“, Ch. Stewart, A descriptive Catalogue of the Oriental Library of the late Tippoo sultan of Mysore, 4^o. Cambridge 1809, pag. 85^a no. X). Ausserdem befindet sich in der Kgl. Bibliothek zu Copenhagen ein von unserem Nachschab verfasstes obscures Buch in persischer Sprache unter dem Titel لئحة النساء³⁾ (2. Mehrten Codices Persici etc. Bibliothecae Regiae Hafniensis, Hafniae 1857, 4^o, pag. 15 no. XXXVII, 1). Durch die Liberalität der genannten Bibliothek und durch die gütige Vermittelung des Herrn Prof. Mehren habe ich diese Handschrift einsehen können; es ergiebt sich aus derselben, dass Nachschab mit indischer Sprache — wohl einem der hindostanischen Dialekte — vertraut war, also wahrscheinlich wenigstens einen Theil seines Lebens in Indien zubrachte: denn es wird dem Buche nicht nur ein indischer Ursprung zugeschrieben⁴⁾, sondern es finden sich in demselben auch eine ganze Anzahl technischer, meist sehr schwer zu deutender (zum Theil wohl auch in der Handschrift corruptirter)

1) Archibut تَسْف (Abulfiḍa p. p. Rehnaut pag. 44) und mongolisch قوشی (d. i. Palast nach Sādik Ischāhid transl. by Quisley p. 50, und also eigentlich chāzsal, s. L. J. Schmidt, Mongol. Wörterbuch p. 1324) genannt.

2) Nach den von Kosegarten s. a. O. p. 316 mitgetheilten Schlussworten der Thū-nāmah, wie sich denselben in der Hamburger und andern Handschriften finden; vgl. das unten zum „Schluss“ Mitgetheilte.

3) Auch erwähnt von Hāfi bei Sprenger, Library of the Rāja of Oudh, pag. 80.

4) Als Verfasser wird کولابند, der Vater eines indischen Königs, genannt: dimer Name ist aber nichts Anderes, als Kōka Padita, der indische Aretino. Cf. Shakspeare's Dictionary, Hindustāni and English, London 1817, 4. p. 614: کوک solentia modernum diversarum essentia, s. quodam Rōk Pandit explicat, unde nomen. Vgl. auch Garcin de Tassy, Hist. de la lit. Hind. 4. p. 55.

Ausdrücke, welche nicht persisch, sondern zum Theil nachweislich, und deshalb wohl sämmtlich indisch sind ¹⁾.

§. 4.

Die von mir benutzten Handschriften sind folgende:

A. Eine mir selbst gehörige Handschrift, welche ich vor elf Jahren während meines Aufenthaltes in London von B. Quaritch kaufte. Sie ist nicht elegant, aber im Ganzen correct mit Nasta'liq auf 285 Blätter geschrieben; die Seite hat 15 Zeilen. Einer Unterschrift zufolge wurde sie vollendet im Dä' lliġgah 1090 = 3 Januar bis 2. Februar 1680. — Diese Handschrift bildet, als correct und mir während der ganzen Arbeit zu Gebote stehend, die Grundlage derselben.

B. Die Hamburger Handschrift, nach welcher Kosegarten arbeitete. Eine Beschreibung derselben s. bei Iken-Kosegarten pag. 188. Diese Hs. war mir bei Bearbeitung der zwölf ersten Nächte zur Hand.

C. Eine dem Herrn Dr. Reinhold Rost in London gehörige Handschrift. Sie hat 217 Blätter und ist mit wenig zierlichem Nasta'liq geschrieben, welches besonders auf den letzten Seiten sehr flüchtig wird. Sie ist nicht datirt, doch angeseheinlich neuer, als A und B, denen sie auch an Correctheit nachsteht. Auch diese Hs. konnte ich, durch die Güte des Herrn Dr. Rost, fast für die ganze Arbeit benutzen.

§. 5.

Ueber die Art, in welcher die folgende Arbeit gemacht ist, habe ich nur wenige Worte zu sagen. Anfangs war es meine Absicht, eine vollständige Analyse von Nachschab's Werk zu geben, da ich glaubte, dasselbe würde einen bedeutenden Vorrath des Neuen und Eigenthümlichen enthalten; da ich indessen bald sah, dass der Stoff Nachschab's mit wenigen, zum Theil schon bekannten Ausnahmen entweder von Muḥammad Qādiri, oder von dem Türken, oder von beiden in ihre Werke aufgenommen ist, so glaubte ich mich im Interesse der Raumersparniß auf eine Vergleichung der Darstellung Nachschab's mit der desjenigen seiner Bearbeiter, welcher ihm jedesmal am treuesten gefolgt war, und auf eine genaue Angabe der bemerkten Abweichungen beschränken zu sollen. Bei Angabe dieser Abweichungen bin ich möglichst, ja ängstlich genau verfahren; doch darf ich hierin wohl auf Billigung hoffen, da Jeder, der sich mit Sagen- und Märchenvergleichung abgibt, weiss, wie oft ein scheinbar unwesentlicher Zug in der That doch sehr wichtig ist, um auf Entstehung, Priorität einer Redaction vor einer anderen u. dgl. m. schlüssen zu lassen.

1) Um ein ganz klares Beispiel anzuführen, so wird der Begriff coitus oder mades coenit sehr häufig mit dem Worte *ḡ.ṣ* ausgedrückt, was offenbar das sanskritische, gleichfalls in diesem Sinne vorkommende *karaṇa* ist.

Was die Beziehung von Parallelen zu den mitgetheilten Erzählungen betrifft, so habe ich mich streng auf den Kreis des Papogalenbuches und möglichst häufige Verweisungen auf Benfey's Einleitung zum Pantechatantra (stets als „Benfey“ kurzweg citirt), sowie dessen Orient und Occident, Ebert's Jahrbuch und Loiseleur's Essai sur les fables Indiennes beschränkt. Weitere Vergleiche, die hier und da sehr nahe liegen, glaubte ich doch sachkundigeren, in der Erzählliteratur besser belesebenen Gelehrten überlassen zu sollen.

§. 6.

Eine Concordanz Nachschabl's gegenüber seinen Nachahmern wird sich aus den Verweisungen ergeben, welche den einzelnen Nächten vorausgeschickt sind; das Verhältniss des Stoffvorrathes zwischen Muhammed Qadiri und dem Türken sowohl unter sich als auch Nachschabl gegenüber erhellt aus folgenden Zusammenstellungen:

I.

Dien	Nachschabl	Rosen	Iken	Nachschabl	Rosen
Nr. 1	Nr. 1	I p. 3 u. 30.	Nr. 19	fehlt	fehlt.
2	2	42.	20	Nr. 30	II p. 136.
3	3	67.	21	18	27.
4	4	83.	22	35	165.
5	6	151.	23	36	178.
6	7	168.	24	35	169.
7 in Nr. 5		136.	25	in Nr. 8	fehlt.
8 in Nr. 8		fehlt.	26	Nr. 37	II p. 191.
9 in Nr. 8		fehlt.	27	28	fehlt.
10 Nr. 16		II. p. 4.	28	28	fehlt.
11	21	64.	29	45	fehlt.
12	15	I. p. 268.	30	fehlt	fehlt.
13	26	fehlt.	31	45	II. p. 244.
14	31	II. p. 122.	32	39	fehlt.
15	27	109.	33	40	II. p. 209.
16	47	265.	34	41	II. 218. 220
17	32	146.	35	50	fehlt.
18	24	fehlt.			

II.

Rosen	Nachschabl	Iken	Rosen	Nachschabl	Iken
I. p. 3	Hafsen- erzählung	p. 4.	83	4	4.
7	fehlt	fehlt.	87	fehlt	fehlt.
30	1	p. 10.	89	33	fehlt.
36	fehlt	fehlt.	128	in 5	fehlt.
42	2	Nr. 2.	130	in 5	fehlt.
63	fehlt	fehlt.	136	in 5	Nr. 7.
67	3	Nr. 3.	151	6	5.

Rosen	Nachschab	Iken	Rosen	Nachschab	Iken
I. p. 159	fehlt	fehlt	II. p. 109	27	15.
168	in 7	6	112	das.	fehlt.
178	in 7	fehlt.	117	das.	fehlt.
191	in 9	fehlt.	120	fehlt	fehlt.
197	in 9	fehlt.	122	31	14.
210	10	fehlt.	125	das.	fehlt.
224	11	fehlt.	136	30	20.
229	fehlt	fehlt.	139	das.	fehlt.
232	fehlt.	fehlt.	146	32	17.
243	12	fehlen	149	das.	fehlt.
248			154	34	fehlt.
262	13	fehlen.	165	35	22.
265			169	das.	24.
266	14	fehlt.	178	36	23.
268	15	12	191	37	26.
270			194	das.	fehlt.
272			202	29	fehlt.
II. p. 4	16	Nr. 10 p. 54.	209	40	33.
7	das.	das. p. 55.	218	41	34.
8	das.	fehlt.	220	das.	fehlt.
15	17	fehlt.	225	42	fehlen.
27	18	21.	228		
32	das.	fehlt.	232	43	fehlt.
47	19	fehlt.	236	45	24.
53	20	fehlt.	244	46	fehlt.
62	fehlt	fehlt.	246	47	16.
64	21	11.	265	48	fehlt.
71	22	fehlt.	269	49	fehlen.
85	23	fehlt.	272		
92	25	fehlen.	283	52	fehlt.
96			291		
102					

Es ergibt sich hieraus, dass jede der obigen drei Bearbeitungen einige Abschnitte für sich allein hat, und zwar:

1. Nachschab: Nacht 8 (wenigstens die Rahmenerzählung, während einzelne der eingeflochtenen Geschichten sich auch bei Muhammad Qâdiri finden), ferner die Nächte 38, 44 und 51. — 2. Qâdiri: die Nächte 19 und 30. — 3. der Türke: die Erzählungen auf I. pag. 7, 36, 63, 87, 159¹⁾, 229, 232 und II. pag. 62 und 120; sämtlich vielmehr Anekdoten und Legenden, als Märchen oder eigentliche Erzählungen.

1) Aus Sa'el's Gulistan; vgl. die Uebersetzung von Graf pag. 274.

Nachschab's Einleitung.

Dieselbe ist, nebst der ersten Nacht, bereits von Kosegarten (bei Iken pag. 199) übersetzt, und bedarf deshalb der näheren Besprechung nicht. Nur eine Stelle ist zu berichtigen, da dieselbe inhaltlich wichtig ist, aber von Kosegarten wegen ihrer Verdorbenheit in der Hamburger, ihm allein zu Gebote stehenden Handschrift nicht richtig übersetzt werden konnte. Es heisst nämlich bei ihm p. 196: „wenn du mir jenes Original [d. i. die ältere, Nachschab zur Umarbeitung vorliegende persische Recension], welches die Urschrift des indischen Buches ist etc.“ (B. آن اصل را که اصول کتاب هندوست این اصل را که اصول کتاب هندی است). Dies widerspricht geradezu dem von Nachschab selbst unmittelbar vorher auseinandergesetzten Sachverhalt, und als einzig richtige Lesart ist deshalb die von A. anzunehmen, wo es heisst: „jenes Original (für die Arbeit Nachschab's), dessen Urschriften indische Bücher sind“. Aus diesen Worten Nachschab's können wir weiter folgern, dass die ihm vorliegende, ursprüngliche persische Redaction nicht nach einem indischen „Papagaienbuche“ gemacht, sondern mit Zugrundelegung der Einkleidung des letzteren aus verschiedenen indischen Erzählungswerken zusammengesetzt worden war; ein Verhältniss, das auch an sich durchaus wahrscheinlich, und schon von Benfey in den Gött. Gel. Anz. 1838 p. 534 auseinandergesetzt ist.

Die erste Nacht.

zerfällt in zwei Theile: 1. die Rahmenerzählung, und 2. die Geschichte von dem Papagaien, welcher zwischen den beiden Eheleuten Frieden stiftete.

1. Die Rahmenerzählung (vgl. Benfey, Einleitung p. 273. 301) ist, wie schon bemerkt, von Kosegarten (bei Iken pag. 200) bereits übersetzt. Ich habe dazu nur Folgendes zu bemerken: a) die Stadt Dhólíkā¹⁾ wird in A. und C. nicht genannt; — b) der weniger kluge Genosse²⁾ des Papagaien, der Schārik (شاریک) = skr. śārikā, engl. minor, franz. mainate, lat. apromictus scapularis ist ein an Grösse und Aussehen unserer Schwarzamsel sehr ähnlicher Vogel, nur dass er bei schwarzem Gefieder ausser gelbem Schnabel

1) B. دھولیکا. Ist darunter vielleicht Dhólka, eine Stadt in Guzerat, zu verstehen? vgl. Hamilton, Description of Hindostan, Vol. I (London 1820) p. 394.

2) Beide Vögel treten mehrfach als Genossen, ja als Ehepaar auf, vgl. die 25te und die 42te Nacht.

und ebensolchen Füßen auch noch gelbe Lappen an den Ohren hat. Buffon, *Histoire naturelle des Oiseaux* Vol. IV. p. 132 sagt von ihm: „Je dois ajouter que le Mainate a beaucoup de talent pour siffler, pour chanter et pour parler, qu'il a même la prononciation plus franche que le perroquet, comme l'oiseau parleur par excellence, et qu'il se plaît à exercer son talent jusqu'à l'importunité. Dasselbst Pl. 268 findet sich auch eine gute Abbildung des Vogels. — c) als einen merkwürdigen Zufall — etwas Anderes kam es natürlich nicht sein — möchte ich noch erwähnen, dass der Zug der Cukasaptati von der bis zur Vernachlässigung seines Geschäftes übertriebenen, und deshalb ein Einschreiten nöthig machenden Liebe des Kaufmannssohnes zu seiner Frau ¹⁾ sich weder bei Nachschabl, noch bei Muhammed Qâdiri, wohl aber bei dem Türken (Rosen I p. 5) findet: also derselbe Zug in den beiden Endpunkten einer Reihe, während er im Mittelgliede fehlt. Es scheint mir wahrscheinlich, dass der Türke denselben aus der analogen Erzählung Rosen II p. 225 = Nachsch. 42te Nacht hierher entlehnt hat.

2. Die Geschichte von dem Papagai, welcher zwischen den beiden Eheleuten Frieden stiftet (Gerrans p. 14; Iken pag. 10; Rosen I p. 30; vgl. Benfey p. 357). Nachschabl stimmt mit Muhammad Qâdiri; der einzige abweichende Zug ist folgender: bei Qâdiri sagt der Papagai, als er wieder hergestellt in das Haus seines Herrn zurückkehrt, er sei von Gott aus Erbarmen über das vierzigstägige Fasten, sowie über das Wehklagen der unschuldig verurtheilten Frau wieder lebendig gemacht worden; bei Nachschabl dagegen berichtet er, dass er durch die Gewalt des Gebetes der Frau wieder zum Leben gekommen sei, was den Mann zur Reflexion veranlasst: eine Frau, deren Gebet solche Kraft hat, dass es Tode auferweckt, um dieselben zu Zeugen für sich anrufen, muss nothwendigerweise unschuldig sein ²⁾. — Die letztere Auffassung steht der indischen Ansicht von der unbegrenzten Macht des Gebetes der Frommen näher, und ist deshalb wahrscheinlich aus dem indischen Originalo herübergenommen.

Zweite Nacht.

Treue einer Schildwache gegen den König von Taharistân.

(Iken no. 2; Rosen I p. 42; vgl. Benfey p. 416.)

Stimmt mit Qâdiri; doch ist zu bemerken: 1. bei Qâdiri sagt die Schildwache, vom Könige befragt, sie habe schon viele Tage,

1) Diesen Sinn geben vereint die Worte bei Galanos p. 1: ἦν δ' αὐτῷς ἡ Μαδiana, καὶ τοὺς τοὺς ἑαυτοῦ ἑαυτοῦ, ἀνθρώπων τοὺς λόγους τοὺς πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς, ἡδυνάστεν τε καὶ γαῖδαντες, und bei Lassen, *Anthologia*, ed. altera pag. 32: ex ea Madiana istra vishayâkhtamenâh / istra isprâh-bodhâya „erschuldigte-Trivikrama-bekhmâpant“ istra gedharvaputran mala-jâhîvan yakaçûrîken pâljarasthan kîran !

2) Ebenso bei Gerrans, der diese Erzählung sonst küssert drei Absätze.

auf einem Beine stehend, die Wache; während bei Nachschab sogar — mit echt indischer Uebertreibung — vier Jahre angegeben werden. — 2. Die Absicht des Wächters, seinen Sohn zu opfern, erinnert an die biblische Erzählung von Abraham und Isaak; Nachschab vergleicht diese Erzählung selbst (ندیر ابراهیم وار یار بر حلق) (اسماعیل خود نهاد و خواست تا او را قربان, این کعبه جلال بند)

Dritte Nacht.

Goldschmied und Zimmermann; Diebstahl und Verheimlichung der goldenen Götzenbilder; Ueberlistung des Goldschmieds. (Iken no. 3; Rosen I p. 67; Çukasaptatı 38 und 49; vgl. Benfey §. 101 und p. 276.)

Dieselbe Erzählung, wie bei Qādīrī; doch mit folgenden Eigenthümlichkeiten: 1. Die Scene des Tempelraubes ist, statt wie bei Qādīrī nach Indien, bei Nachschab in ein christliches Land verlegt (صلیب, کلیسا). Unter den بتان sind dann natürlich Heiligenbilder zu verstehen. — 2. Bei Nachschab bereiten Goldschmied und Zimmermann die Häupter der Stadt, deren Tempel sie berauben sollen, auf das Verschwinden der goldenen Heiligenbilder dadurch vor, dass sie sagen, die Heiligen seien ihnen in einem Traume erschienen, und haben gedroht, die Stadt, von deren Bewohnern sie zu wenig verehrt würden, zu verlassen.

Ausserdem ist bei Nachschab noch folgende Anekdote eingeflochten: Zu einem Juden, welcher sich der intimen Freundschaft des berühmten Bājazid Rastāml erfreute, sagte einst ein Muhammedaner: „Wie kann nur ein Mann, welcher, wie Du, den gemauerten Umgang eines Mannes wie Bājazid genießt, trotzdem Jude bleiben, statt zum Islam überzutreten?“ Darauf antwortete der Jude: „Wenn das Wesen des Islam in dem besteht, was ich Bājazid thun sehe (d. h. in der strengsten Askese), so habe ich zu dieser Religion gar keine Lust¹⁾; besteht es aber darin, was Du thust (Schlemmerei), so ist es besser, Jude zu bleiben.“

Vierte Nacht.

Von dem Soldaten, seiner braven Frau und dem Rosenstrauss, den sie ihm gab.

(Iken no. 4; Rosen I. p. 83; vgl. Loiseleur Essai p. 107.¹⁾)

Die Haupterzählung stimmt fast ganz mit der Darstellung bei Qādīrī überein; als kleine Abweichungen sind nur folgende Züge zu bemerken: 1. Das Heraussiehen der beiden Köche aus dem Brunnen und ihre Verkleidung als Mädchen geschieht bei Nach-

1) So nach B.

2) Ein Aufsatz über diese Erzählung und ihre Verzweigungen von meinem Freunde, Dr. K. Kähler in Weimar, befindet sich gegenwärtig unter der Presse.

schabl durch die Frau, nicht, wie bei Qadiri, durch den Mann.
 2. Zuletzt wird der Edelmann (امیرزاده) bei Nachschabl von der Frau verführt (من میخواستم که باک مهموم آید نامرد احوال تو کنم و گفتم) جوانی ترا ببلد دهم و ترا در جمیع خاک خاکستر کرداتم تا بار دیگر نام مستورات¹⁾ (بیش مردمان بدنامی²⁾) نمری ویر پندگاران خداوند علی (استهزا) teki, worüber derselbe heftig erschrickt und um Verzeihung bittet. — Ausserdem ist noch zu erwähnen, dass genau genommen auch bei Iken schon „Rosenstrauss“ statt „Blumenstrauss“ stehen sollte; freilich wird der Ausdruck گلدسته, dessen sich sowohl Nachschabl als Qadiri bedient, den Wörterbüchern zufolge auch in der allgemeinen Bedeutung „Blumenstrauss“ gebraucht.

Die eingeschaltete Erzählung von der Frau des Yogin, die mit hundert Männern buhlte³⁾, ist bei Nachschabl folgendermassen eingekleidet. Ein Mann hatte eine durch Schönheit und Reiz ausgezeichnete Frau, auf die er nie und unter keiner Bedingung eifersüchtig wurde. Einatnals nun beschlossen seine Frau und deren Halbschwester (خواهر خوانده), ihn auf die Probe zu stellen, und die Letztere legte zu diesem Zwecke Männerkleider an, verfügte sich Nachts zu der Frau und theilte mit ihr das Lager. Als der Mann nach Hause kam, sagte er, weit entfernt in Zorn zu gerathen, vielmehr ruhig zu dem vermeintlichen Jüngling: „Stehe auf, junger Mann! jetzt bist du an der Reihe“. Als die Frauen ihn mit Lachen aufgeklärt hatten, fragten sie ihn zugleich nach dem Grunde seines unglaublichen Gleichmuthes bei der scheinbaren Untreue seiner Gattin, von dem, wie sie wussten, Furcht die Ursache nicht sein konnte; denn er war muthig und tapfer. Er erzählt ihnen nun als Grund, warum er aller Eifersucht als doch fruchtlos entsagt habe, die folgende Geschichte, und zwar als ihm selbst begegnet. Er war hier, bei Nachschabl, der hundertste Liebhaber der Frau, während bei Qadiri von dem einhundert und ersten die Rede ist.

1) In Cod. A, welcher mir in diesem Augenblicke allein noch zur Hand ist, مستوران.

2) Cod. بدنامی.

3) Iken p. 31, vgl. Berkey p. 460. Bei Rosen I. p. 87 ist dafür eine andere Geschichte subsumirt. — Bekanntlich findet sich die uns vorliegende Erzählung auch in der 1601 Nacht, und zwar in der Bölsker Ausgabe und in der Götthener Handschrift Cal. Müll. 917 nicht nur, wie in allen Recensionen, in der Einleitung, sondern noch einmal in der Geschichte von den sieben Verloren (ed. Bäl. II p. 82); vgl. Felscher in seiner Ausgabe Bd. 12 pag. 8 ni. 4.

Fünfte Nacht.

Die Haupterzählung zerfällt in drei Abschnitte:

1. Die Papagaienfamilie und die Fuchsfamilie, Rosen I p. 128. Wie sich schon aus diesem Titel ergibt, steht statt des Schakals in der türkischen Bearbeitung bei Nachschabl der Fuchs (روباه); sonst stimmen beide Bearbeitungen ganz überein. Was Rosen „Lochs“ übersetzt, ist im Persischen der سينه گروش, im türkischen Original wahrscheinlich der قروقلای, der Caracall. — Bei Qādiri fehlt dieser erste Theil der Erzählung.

2. Der Papagal befreit seine gefangenen Jungen durch List. Rosen I p. 136, Iken no. 7, Cukasyptati 63 in der Petersburger Handschrift¹⁾; vgl. Benfey §. 87. — Nachschabl stimmt ganz mit Qādiri überein.

3. Die halbvollendete Cur des Königs. Iken p. 46, Rosen I p. 138; vgl. Benfey p. 248 und 380. Auch hier stimmt Nachschabl ganz mit Qādiri.

Die eingeschaltete Erzählung von dem Affen und dem Sohne des Schlossvoigts (vgl. Benfey p. 504 und §. 148) findet sich nicht bei Muhammed Qādiri, wohl aber bei dem Türken (Rosen I, p. 150). Nachschabl stimmt mit der türkischen Darstellung ganz überein; nur ist bei ersterem der Name des Affen nicht genannt, ebensowenig wie das Vaterland (Röm) des den Schlossvoigtssohn heilenden Arztes.

Sechste Nacht.

Der Zimmermann, der Juwelier, der Mönch und der Schneider, die sich um eine hölzerne Frau ranken.

(Gerrans p. 63; Iken no. 5; Rosen I p. 151; vgl. Benfey I p. 489²⁾).

Bei Qādiri, der sonst ganz mit Nachschabl übereinstimmt, wird die Figur zwar auch zuerst vom Zimmermann gezimmert und dann vom Juwelier geschmückt, dann aber gleich vom Mönch belebt, und darauf erst vom Schneider bekleidet. — Diese Erzählung findet sich in der Cukasyptati zwar nicht, ein Baum der Entscheidung kommt aber, wie hier, so dort in der 49ten Nacht (p. 63 der griech. Uebersetzung) vor.

1) Diese Erzählung ist nach dem verhältnissmässig gut erhaltenen Text der Petersh. Hs. von Benfey auf p. 247 übersetzt. In dem Verse muss es statt „der oder alle Schwaneekönig“ heissen „der sehr kluge Schw.“ (rohuddir, nicht saviddir); ferner wird es wohl besser sein, das Heiwort dazajjanavistina; welches in der Hs. ohne alle grammatische Beziehung steht, auf den Landrücken, nicht auf den Feigenbäumen zu beziehen.

2) Die Verwickelung dieser Geschichte hat einige Aehnlichkeit mit der indischen Fabel Dhirtsamāgama (Lassen, Anthologia, ed. I p. 66–96; Wilson, Hindu Theatre, Vol. II (London 1835.) p. 408).

Siebente Nacht.

Ist ausser von Gerrans p. 67 auch von Rosegarten bei Iken p. 209 übersetzt und bedarf deshalb keiner näheren Besprechung. Was die parallelen Bearbeitungen betrifft, so ist die Erzählung in folgende zwei Theile zu zerlegen:

1. Edelmath des Vikramāditya gegen den Derwisch, welcher die Tochter des Königs von Bhilsän (bei Qādīrī von Kanōg) zur Gemahlin begehrte.

(Iken no. 6; Rosen I p. 186; vgl. Benfey I p. 389).

2. Edelmath des Vikramāditya gegen den wankenden Greis. (Fehlt bei Qādīrī; Rosen I p. 178; vgl. Benfey a. a. O.)

Achte Nacht.¹⁾

Von dem Königssohn und den sieben Veziern, und von dem Unglück, welches ihn wegen eines Mädchens betraf.

Ist bereits von H. Brockhaus herausgegeben und auszugsweise übersetzt; a. §. 2 no. 3 der Einleitung. Hinzuzufügen habe ich nur, dass die folgenden der eingeschalteten Erzählungen sich auch in der Cukasaptati finden: 1. Der Färber und die Frau, ÇS. no. 26 — 2. Das Elefantchen, ÇS. no. 22 — 3. Die Frau des Krämers, ÇS. no. 15 — 4. Die listige Frau und der Gewürzkrämer (ÇS. no. 32 nach Galanos). M. vgl. ausserdem zu 1. Benfey §. 56, zu 3. Bly. p. 456, zu 4. Bly. p. 281.

In der dritten Erzählung (das Elefantchen) steht auffallenderweise in der Cukasaptati an Stelle des Elefanten ein Kameel (*ḫamḫāḫ*, ḫatrikā). Wie gerade in die indische Recension an Stelle des dort einheimischen und — wie es der Zusammenhang verlangt — dem Menschen gefährlichen Elefanten das fremde und für gewöhnlich harmlose Kameel gekommen ist, ist mir unverständlich; eine Recension der weitverbreiteten Erzählung, aus welcher diese Aenderung entnommen sein könnte, konnte ich nicht.

Neunte Nacht.

Geschichte von dem Könige von Syrien, der seinen Papagai frei liess, und wie ihm derselbe die Frucht des Lebens von der Quelle der Finsterniss brachte.

(Gerrans p. 170; Rosen I p. 191).

Bei Rosen heisst es pag. 195: einst, als der Papagai dem Könige eine anmuthige Geschichte erzählt hatte, erlaubte ihm dieser, sich eine Gnade auszubitten, worauf der Papagai um Urlaub nachsuchte, seine Verwandten einmal besuchen zu dürfen; bei Nachschah dagegen wird erzählt: als der König sah, dass er in dem Papagaien einen zweiten Hippokrates und Sokrates an Weisheit

1) In C. sind die Nächte 8, 9 und 10 umgestellt: AB 8 = C 9; AB 9 = C 10; AB 10 = C 8.

besass, schämte er sich, denselben im Käfig gefangen zu halten, und schenkte ihm die Freiheit. Der Papagal diente ihm nun noch lange Zeit, suchte dann aber seine Sippschaft auf. Die Art, wie nun der dankbare Papagal dem Könige die Frucht des Lebens bringt, ist bei Nachschab¹⁾ wie bei dem Türken. Der erstere führt dann fort: Als der König sich nun, nach dem Beispiele Salomos, weigert, die Frucht des Lebens zu essen, stellt ihm der Papagal vor, dass er es ja in seiner Hand habe, alle seine Lieben an dem Genuße Theil nehmen zu lassen, wenn er die Frucht als Samen stecke. Da dieselbe mit dem Wasser aus der Quelle des Lebens getränkt sei, so werde schon am ersten Tage ein Baum aus ihr entstanden sein, am zweiten Tage werde der Baum Früchte haben, welche am dritten zur Reife gelangen werden. Der König befolgt diesen Rath des Papagais, und erteilt zugleich an eine zu dem Baume gestellte Schildwache den Befehl, ihm die erste reif ablappende Frucht zu überbringen. Eines Nachts nun, als die erste Frucht abfiel, schlief die Schildwache gerade, und eine giftige Schlange, die in der Nähe war, nahm die Frucht in den Rachen, so dass sie ganz besudelt wurde, u. s. w. wie bei dem Türken; nur ist zu bemerken: 1. es wird bei Nachschab nicht gesagt, dass die Schlange dann vom Könige selbst bei seinem Besuche des Baumes gesehen wird; und 2. derjenige Mann, welcher nach dem Genuße der vergifteten Frucht stirbt, ist bei Nachschab einfach ein alter Mann, nicht wie bei dem Türken ein zum Tode verurtheilter Greis.

Die eingeschobene Geschichte von Salomo und dem kleinen Igel²⁾ zeigt bei Nachschab gleichfalls eine Abweichung von der Darstellung des Türken. Bei dem Ersteren wird nämlich so erzählt: Nachdem Salomo alle anderen Geschöpfe um Rath gefragt hatte, und von ihnen zum Genuße des Lebensbechers aufgefordert worden war, fehlte nur noch der Igel, der gerade nicht zugegen war. Salomon schickte nun das Pferd, um ihn zu holen, doch auf dessen Aufforderung kam der Igel nicht; da schickte Salomo den Hund, und nun kam der Igel. Salomo drückte ihm alsbald seine Befürchtung aus, dass er den ersuchten weisen Rath wohl schwerlich von einem Thiere erhalten werde, welches dumm und unwissend genug sei, um der Anforderung des Pferdes, dessen Gestalt nach der des Menschen die edelste in der ganzen Schöpfung sei, nicht Folge zu leisten, dagegen auf die Worte des gemeinen Hundes zu hören. Hierauf antwortete der Igel: „O König, auf die Aufforderung des Pferdes bin ich nicht gekommen, weil zwischen

1) Bei Gerrans stellt der König selbst dem Papageien als Bedingung der Freiheit, dass er ihm eine Frucht von dem Baume des Lebens bringen solle. Im späteren Verlauf der Erzählung wird Gerrans ganz confus, offenbar weil er den Zusammenhang nicht verstand.

2) خارپشته. Gerrans hat daraus „a little insect“ gemacht!

mir und ihm keine Feindschaft besteht, auch das Pferd zu essen Sinnes ist, um wegen meiner Weigerung sich an mir zu rächen; mit dem Hunde dagegen ist das Umgekehrte der Fall: zwischen uns besteht Feindschaft, und der Hund ist auch so niedrigen und gemeinen Sinnes, dass er, wenn ich seinen Worten nicht gefolgt wäre, sicherlich Rache an mir genommen hätte. Auch könnte ich sagen: Ihr Menschen seht nur auf das Aeusserere, ich, Gott sei Dank, auch auf das Innere; von aussen scheint freilich das Pferd edler als der Hund, ist es aber mit nichts von innen, denn das Pferd dient dem Menschen nur gezwungen, bleibt ihm nur so lange treu, als es muss und die Fessel fühlt, während die Treue des Hundes eine freiwillige ist, die sich selbst durch erduldete Miss-handlungen nicht beirren lässt.“ — Der weitere Verlauf der Erzählung ist wie in der türkischen Bearbeitung.

Zehnte Nacht.

Geschichte von dem Vezierssohne, dem Kaufmann, deren Weibern und dem Mönche, und wie ein hölzerner Papagai sprach.

(Rosen I p. 210; Ähnlich Cukasaptati 39, welche Erzählung in der Petersburger Hs. fehlt: vgl. Benfey p. 277.)

Die im Einzelnen von der türkischen Redaction ziemlich abweichende Darstellung des Nachschab ist folgende:

Der Kaufmann erkundigt sich in dem fremden Lande, was es denn da wohl gebe, das würdig sei, von ihm seinem Freunde, dem Vezierssohne, mitgebracht zu werden. Es wird ihm der künstliche Papagai empfohlen, welchen ein geschickter Künstler jedoch nur an einem bestimmten Tage des Jahres aus Holz zu verfertigen im Stande sei. Der Kaufmann wartet nun ein Jahr, bis der bestimmte Tag kommt, und nimmt dann den hölzernen Papagai mit sich. Am zweiten Tage nach seiner Heimkehr ladet er den Vezierssohn als Gast zu sich, und theilt demselben auf seine Frage mit, was er ihm von seiner Reise mitgebracht habe. Auf die Bitte des Vezierssohnes, ihn das Wunder sogleich sehen zu lassen, vertröstet ihn der Kaufmann auf den nächsten Tag, der Vezierssohn aber entfernt sich sogleich aus der Gesellschaft, lässt sich von der Frau des Kaufmanns, mit welcher er in einem Liebesverhältnisse steht, den künstlichen Vogel holen und sofort von einem geschickten Künstler einen ganz Ähnlichen, aber natürlich spruchlosen Papagai anfertigen, vertauscht beide, schickt den falschen in den Harem des Kaufmanns, und kehrt, nachdem dies alles geschehen, in die Gesellschaft zurück, noch ehe dieselbe auseinander gegangen ist. Als bald weiss er das Gespräch wieder auf den künstlichen Papagai zu lenken, und stellt sich gegen den Kaufmann, welcher von Neuem die Wahrheit des von ihm Berichteten behauptet, ungläubig, so dass ihm dieser eine Wette vorschlägt: wenn der Papagai wirklich spreche, solle das ganze Hab und Gut des Vezierssohnes, seine

Frau und Kinder inbegriffen, ihm, dem Kaufmann, zufallen; spreche der Papagai nicht, so wolle ebenso er seine ganze Habe an den Vezierrsohn verlieren. Als nun auch Entfernung seiner Gäste der Kaufmann zu dem Käfig des Papagais geht, demselben die von ihm eingegangene Wette mittheilt, und ihn ermahnt, sich zur rechten Zeit hübsch gelehrig und gesprächig zu zeigen, wird er bald inne, dass er statt seines Wundervogels jetzt wirklich nur einen gewöhnlichen hölzernen Papagai ohne Leben und Verstand vor sich hat, und giebt schön, verzweifelnd, sein ganzes Hab und Gut verloren. In seiner Noth wendet er sich, als letzte Hoffnung, an einen Mönch, welcher eine Klause in jener Stadt bewohnt und im Rufe der Heiligkeit und des Besitzes geheimer Wissenschaft steht. Nach Anhörung des Falles erklärt sich dieser zur Hülfe bereit, und zwar unter der Bedingung, dass der Kaufmann von all den Besitzthümern des Vezierrsohnes, welche er durch das Gewinnen der Wette erhalten werde, ihm nur die Frau des Letzteren überlassen solle. Diese Bedingung stellt der Mönch, weil er schon längst mit jener Frau verbotenen Umgang pflegt, und sie auf diese Weise endlich ganz in seinen Besitz zu bekommen hofft; zugleich wird ihm aber dieses ehobreicherische Verhältniss zum Mittel, dem Kaufmann zu helfen. Er durchschaut nämlich sogleich den ganzen Zusammenhang und schickt nun zu seiner Geliebten, der Frau des Vezierrsohnes, mit der Bitte, ihm auf kurze Zeit den wunderbaren, sprechenden Papagai zu übersenden, welchen ihr Mann kürzlich in seinen Harem gebracht habe. Die Frau sendet denselben ohne Arg, und der Mönch vertauscht ihn nun wieder mit dem hölzernen Papagai des Kaufmannes, welchen er sich von dem Letzteren zu diesem Zwecke hat geben lassen. Es versteht sich, dass nun die Wette zu Gunsten des Kaufmannes ausfällt. Dieser erfährt aber alsbald von seinem wiedergewonnenen Papagai den Hergang der ganzen Sache, welchen er auch dem Vezierrsohn mittheilt. Beide beschliessen, ihre treulosen Frauen mit öffentlicher Steinigung auf dem Markte zu bestrafen, sich selbst aber von den Frauen für alle Zeit ferne und an die Männer zu halten (ومردوار بزمستان). „Möchte doch“, so schliesst Nachschah die Erzählung, „der erhabene und heilige Schöpfer des Mannes und des Weibes Jedem die Kraft verleihen, sein Herz von diesem treulosen Geschlechte fern zu halten, und Jeden begnadigen, dass er seine Gedanken bewacht vor dieser betrügerischen Gesellschaft“.

Elfte Nacht.

Eine Uebersetzung dieser Nacht von Rosengarten s. bei Iken p. 221. — Bei Rosen findet sich dieselbe Erzählung I p. 224.

Zwölfte Nacht.

Geschichte von dem Lampensammler, wie er einen Edelstein findet, der ihm aber von seinem Wagenossen gestohlen wird,

und wie die Königstochter denselben wieder zum Vorschein bringt. (Rosen I p. 243).

Abweichungen von der türkischen Bearbeitung: 1. Der Finder des Diamants, bei Rosen ein Landmann, ist bei Nachschab ein Lumpensammler, ein Mann, der den Strassenkehricht nach allerlei noch brauchbaren Kleinigkeiten durchsucht (خاکبیز). — 2. Dem Finder wird gerathen, er solle das Kleinod, nicht wie im Türkischen zum Kaiser von Röm, sondern zum بهوجراج d. h. Bhejaraja tragen. — 3. Er begegnet unterwegs vier Männern. — 4. Die Prinzessin giebt ihrem Vater gegenüber an, sie wolle das Kleinod von den vier Dieben durch Diagramme und Talismane (بر خندسمه و طلسم) herausbringen. — 5. Die Königstochter verlegt ihre Geschichte nach Mäzandarān. — 6. Die Kaufmannstochter (deren Name nicht genannt wird) wendet sich unmittelbar an den Gärtner, um die gewünschte Rose von ihm zu erhalten, und er stellt die bekannte Bedingung; doch spricht er ganz unumwunden aus, dass sie dann bei ihrem Besuch am Hochzeitsabend „den ersten Tropfen von dem Rosenwasser der Vereinigung in seine Kehle fallen lassen müsse.“ — 7. Am Hochzeitsabend geht sie nicht allein, sondern von Mädchen (چند کنیز) begleitet in den Garten. — 8. Das Urtheil der vier Abenteurer fällt nun dahin aus, dass der erste den Ehemann für den Thörichtesten erklärt, weil er seine junge Frau, nur damit sie ihr Versprechen halte, in den Garten gehen lasse; der zweite den Wolf, der dritte den Räuber, der vierte den Gärtner. — 9. Die Prinzessin entscheidet, dass derjenige, welcher den Dieb für den Dämnesten erklärt habe, unter den vier Genossen der gierigste sei, und deshalb auch in dem Besitz des Kleinods sich befinden müsse.

Dreizehnte Nacht.

Von der Zusammenkunft der Weisen, um die Anlage des Prinzen durch Musik zu erkennen.

(Rosen I p. 262).

Der Türke stimmt mit Nachschab überein, nur dass 1. bei Nchsch. die Scene nach Ispähān verlegt ist, und 2. dass sich bei Nchsch. mit dem königlichen noch andere Kinder bei dem Klange der Musik regen, denen nun gleichfalls von den Weisen vorausgesagt wird, dass sie tüchtige Männer werden würden. — Die angehängte Anekdote von Schaiich Gunaid (Rosen I. 265) stimmt in beiden Bearbeitungen ganz überein.

Vierzehnte Nacht.

Von der Musik.

(Gerrans p. 117; Rosen I. p. 266).

Der einzige Sagen- oder Erzählungsstoff, welcher in diesem Abschnitte, von welchem man eigentlich nicht recht begreift, was

er hier zu thun hat, vorkommt, sind die Erzählungen von dem Ursprunge der Musik, welche sich bei Rosen I p. 266. 267 finden. Zu der ersten ist nur zu bemerken, dass bei Nachschabl ein Name des Erfinders (Saz-Perdâz bei Rosen) nicht genannt ist; zur zweiten, dass die „unzählige Menge“ von Löchern im Schnabel des Kyknos (قفسى) bei Nachschabl auf sieben (in Cod. A siebzig) beschränkt ist, aus deren jedem aber im Frühjahr wieder 70 Töne hervorkommen. Diese beiden Theorien von der Entstehung der Musik werden den Indern zugeschrieben; eine dritte, nämlich dass die Musik eine Nachahmung der Harmonie der Sphären und Gestirne sei, den Griechen. Von einer unanständigen Erzählung über die Entstehung der Musik, bei welcher der Teufel im Spiel sein soll, wie Gervais p. 123 angiebt, kommt in den drei von mir besitzten Handschriften nichts vor. — Zuletzt lässt sich Chugasta von dem Papagai noch zehn Eigenschaften aufzählen, welche dem Manne, und sieben, welche dem Weibe nothwendig seien, um dem geliebten Gegenstande zu gefallen.

Fünfzehnte Nacht.

Geschichte von dem Löwen und der Katze, und wie das Junge der letzteren die Mäuse tödtete, was aber der Katze leid war.

(Rosen I p. 268; Iken no. 12).

Nachschabl stimmt im Ganzen mehr mit Qâdiri, als mit dem Turken überein, obgleich wieder Letzterer manche Einzelheiten mit Nachschabl gemein hat, welche bei Qâdiri fehlen. Im Vergleich mit Qâdiri zeigt Nachschabl folgende Abweichungen: 1. Die Scene ist verlegt „in das äusserste China“ (در اقصای چین). — 2. Der Gelehrte, welcher — wie bei Rosen p. 270 — dem Chalifen die Nothwendigkeit der Fliegen erklärt, ist bei Nachsch. der Imam Schâfi'î. — 3. Das rathende Thier ist ein Wolf, wie bei dem Turken. — 4. Die Legende von Noah (Rosen p. 272) findet sich auch bei Nachschabl, der Kater ist aber bei Letzterem nicht benannt.

Sechzehnte Nacht.

Geschichte von der Hässlichkeit des Prinzen von Benares und der Schönheit seiner Gattin, und wie sich dieselbe in einen Jüngling verliebt.

(Gervais p. 140; Iken no. 10; Rosen II p. 4; cfr. Bentley f. 121).

In der Hauptgeschichte finden sich folgende Abweichungen von der Darstellung des Qâdiri: 1. Der hässliche Ehemann ist bei Nachschabl — wie sich schon aus der mitgetheilten Ueberschrift ergibt — ein Sohn des Königs von Benares. — 2. Der Mann, mit welchem die Prinzessin entflieht, wird bei Nachsch. als hässlich und gemein geschildert. — 3. Die Art, wie der Sänger die Prin-

zessin verlässt, stimmt bei Nesch. mit der Darstellung des Türken (Rosen p. 6) überein. — 4. Der Schakal giebt seinen Rath der Prinzessin nicht unaufgefordert: sie erbittet denselben vielmehr, nachdem sie aus einem Gespräche mit dem Thiere, in welchem dasselbe sein eignes Verfahren und das der Prinzessin in Parallele setzt (Knochen = dem Manne, Fisch = dem Liebhaber der Prinzessin) und ihr ausserdem die zweite eingeschaltete Geschichte erzählt, die Weisheit desselben bemerkt hat.

In die Haupterzählung sind zwei Geschichten eingeschaltet; nämlich:

1. Der Schakal, welcher seinen Knochen fallen lässt, um einen Fisch zu fangen, und darüber beides verliert. (Iken p. 55; Rosen II p. 7; vgl. Benfey p. 79 und 468. Nachschabi stimmt mit Qâdiri, nur dass bei dem ersteren statt des Hundes, der mittlerweile den vom Schakal fallen gelassenen Knochen weggeholt hat, ganz allgemein „ein anderes Thier“ (حيوانى دیگر) steht.

2. Die zwei Männer, welche sich sehr früh begegnen, und von denen der eine sich über das frühe Aufstehen des andern verwundert, ohne zu bedenken, dass mit ihm ja dasselbe der Fall ist. — Fehlt bei Qâdiri; Rosen II p. 8. Die Darstellung Nachschabi's ist, wie gewöhnlich, viel schlichter und einfacher, als die des Türken; es heisst bei ersterem wörtlich: „Jemand war ungewöhnlich früh¹⁾ aufgestanden; da wurde seiner ein Mann ansichtig und begann zu ihm zu sprechen: Steht wohl irgend Jemand so früh auf, wie Du aufgestanden bist? Jener (der angeredete) Mann antwortete: O Herr, im Frühaufstehen sind wir beide gleich; welchen Grund hat deshalb diese Deine Verwunderung? Vers. Nachschabi, nur Laster kommt von dem Lasterhaften, und wie sollten Arme zu einem Schatze kommen? Ein Blinder muss dem anderen Blinden den Fehler der Blindheit nicht zum Vorwurf machen.“

Stechachtz Nacht.

Geschichte von dem Kaufmann Mançûr und seiner Reise, und wie ein anderer unter der Gestalt des Mançûr in dessen Haus drang, aber übel wegkam.

(Rosen II p. 15; Çukasaptatî no. 3; vgl. Benfey p. 129.)

Nachschabi zeigt folgende Verschiedenheiten von der türkischen Recension: 1. Die Scene ist in Indien. — 2. Die dem falschen Mançûr zuerst entgegenkommende und ihn um sein Schicksal befragende Person ist bei Nachschabi nicht seine Frau, sondern sein Haushofmeister (پیشوای خانه). Darauf tröstet ihn aber die Frau. — 3. Der Richter spricht das Urtheil selbst, nicht einer seiner Bei-

¹⁾ A. بهتر, B. دیکتر. In A steht am Rande: نیت عبارت از دیکتر است.

sitzer. — 4. Der falsche Maugär (فرعی) wird nicht geschunden, sondern nur mit Schimpf und Schande vor die Stadt gejagt.

Achtzehnte Nacht

Geschichte von dem Prinzen von Zäwil, wie er die Nékfal erwirbt und den Frosch von der Schlange befreit, und wie beide Freundschaft mit ihm schliessen.

(Rosen II p. 27; Iken no. 21; vgl. Benfey p. 216 und §. 168, und dazu Orient und Occident I p. 374.)

Es zeigen sich bei Nachschab folgende Abweichungen von der Darstellung Qādīr'st 1. Das Reich des Königs, welcher die zwei Söhne hinterlässt, heisst Zäwil d. i. Zäbilstān oder Sistān. — 2. Der nächste Verlauf der Erzählung ist bei Nachschab ähnlich, wie bei dem Turken; es heisst nämlich: Der ausgewanderte jüngere Prinz kommt in eine Wüste, in welcher ihm ein springender und tanzender Derwisch begegnet. Von dem Prinzen um die Ursache seiner Lustigkeiten befragt, antwortet er: „ich habe gesehen eine gute Vorbedeutung (کمال نیکو) wahrgenommen, des Sinnes, dass ein Kleinod von hohem Werthe in meine Hände kommen wird; aus Freude darüber habe ich getanzt und in die Hände geklatscht“. Der Prinz macht nun dem Derwisch den Vorschlag, er wolle ihm, als das in jener Vorbedeutung verheissene Kleinod, einen Siegelring schenken, wogegen ihm der Derwisch die gute Vorbedeutung selbst abtreten solle. Der Handel wird gemacht, und der Prinz geht weiter. Da begegnet ihm bald ein schönes Weib, welches auf sein Befragen angibt, sie heisse Nékfal (d. h. gute Vorbedeutung habend), sei gewöhnt, den Grossen zu dienen und auch bereit, ihm jetzt zu folgen. Sie machen sich nun zusammen auf den Weg, und kommen an das Ufer eines Wassers, u. s. w. Im Verlaufe der Erzählung ist nun natürlich auch stets die Rede davon, dass der Prinz selbst, nicht wie bei Qādīr selbst, reist, ohne dass Nékfal etwas Weiteres für ihn thäte, als ihn eben zu begleiten. Zuletzt bittet auch sie um ihre Entlassung, und giebt sich dabei als die Personification jener Vorbedeutung zu erkennen, welche der

Prinz von dem Derwisch erworben gekabt habe (مولی، شالم که مرا) (از دست درویش خریده بودی). — 3. In dem Gespräche zwischen Schlangen-Männchen und Weibchen, welches, wie bei dem Turken, der Erzählung von Moses und dem Adler (عقاب) vorausgeht, und in welchem das letztere die Menschen der Hartnäckigkeit anklagt, ist bei Nachschab eine Tradition von Muhammed eingeflochten, welche gegen unnutzes und vorschnelles Reden gerichtet ist. 4. In der Erzählung von Moses, dem Adler und der Taube, welche sich bei Nachschab findet wie bei dem Turken (Rosen II p. 32; vgl. Benfey p. 392 u. Rivista orientale I p. 27), hat der erstere den sonderbaren Zug, dass Moses erst eine Woge nimmt und die Taube wiegt, ehe er dazu

schreitet, sich als Ersatz für dieselbe eine gleiche Quantität Fleisch auszuschneiden; auch führt er die letztere Handlung nicht aus, wird vielmehr, als er eben im Begriffe ist, es zu thun, von dem Adler, der sich als Michael und die Taube als Gabriel zu erkennen giebt, an der Ausführung gehindert. — 5. Die Schlange verwandelt sich, um dem Prinzen zu dienen, in einen schöngestalteten Menschen (مردی خوب صورت). — 6. Statt 1000 Rupien, wie bei Qadiri, bekommt der Prinz bei Nachschab 1000 Goldstücke (دینار) täglich. — 7. Der Befehl an den Prinzen, die von einer Schlange gebissene Prinzessin zu hollen, geht bei Nachschab nicht von dem Könige aus, sondern es heisst: da sprach man, oder sprachen sie (etwa die Höligen) zu dem Prinzen etc. (شاهزاده را گفتند). —

Neunzehnte Nacht.

Geschichte von der Frau des Brahmanen, welche den Pfau des Königs tödtete, von ihrer Adoptivschwester aber verrathen wurde, und von der List, welche die Brahmanenfrau anwandte, um die Beschuldigung abzuweisen.

(Rosen II. p. 47; Çukasaptati no. 21.)

Nachschab weicht in folgenden Punkten von der Darstellung des Turken ab: 1) der kinderlose Mann ist ein Brahmane „in irgend einer Stadt“, — 2) eine Heimath des Arztes (Rām bei dem Turken) wird nicht genannt. — 3) Für den Verrath werden in Cod. A nur 1000 Silberstücke (درم) geboten, in Cod. G aber allerdings, wie bei dem Turken, 1000 Goldstücke (دینار). — 4) Die verrathende Person ist bei Nachschab eine Adoptivschwester (خواهرخواند), nicht ein solcher Bruder, der Frau. — 5) Auf den Gedanken, die Aussage der Schwester erst zu prüfen, verfällt der König selbst, nicht erst seine Rätthe. — Die Brahmanenfrau schliesst ihre Vertheidigung mit den Worten: „Wie sollte ich, die ich nicht im Stande bin, eine Fliege zu tödten, den Pfau des Königs tödten können? Ueberhaupt ist ja der Kaste der Brahmanen das Fleisch alles Viehes verboten: وگرنه من هر کشتن ممکن قادر نیستم طاوس راى چگونه توانم کشت (وگوشت تمام حیوانات در مذهب برهمنان محظور و ممنوع است)“ — 6) Die Verrätherin wird nur aus der Stadt verbannt, nicht getödtet.

Zwanzigste Nacht.

Von der Tochter des Mönchs und ihren drei Männern, wie dieselben sie aus dem Grabe hervorzogen, und wie sie wieder lebendig wurde.

(Rosen II. p. 53; vgl. Eberts Jahrbuch II. p. 128.)

Die Darstellung des Turken stimmt hier ganz mit Nachschab, wenigstens sind die vorhandenen Abweichungen ganz unbedeutend. Als solche sind zu erwähnen: 1) bei Nesch. wird weder der Ort

der Handlung (Churidsa bei dem Türken), noch werden die Namen der handelnden Personen genannt. — 2) Statt des specifisch muhamedanischen Ausdruckes درویش bei dem Türken steht bei Nchsch. der allgemeinere راخد. — 3) Die Begründungen, weshalb in dem ernstesten Streite der Freier jeder den Vorzug vor dem andern zu verdienen meint, fehlen bei Nachschah. — 4) In dem Gespräche, welches die Freier am Grabe des Mädchens vor der Ausgrabung desselben haben, fehlt bei Nchsch. die Hindentung auf ein Wiedersehen am Auferstehungstage und der Streit darüber, welchem von ihnen sie dann zugehören werde. — 5) Nach ihrer Wiederbelebung läuft das Mädchen von selbst nach Hause, lässt sich nicht von den Freiern nach Hause führen.

Einundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Löwen, den vier Veziern, und dem Brahmanen.
(Iken no. 11; Rosen II. p. 64.)

Nachschah zeigt folgende Verschiedenheiten von Qadiri: 1) der Brahmane lebt in Guzerat. — 2) Die Thiere, welche sich zuerst beim Löwen befinden, sind Gazelle (آهو) und Reh (گوزن); der Fuchs, welcher statt des Rehes bei Qadiri erscheint, passt auch nicht in den Zusammenhang. — Die beim zweiten Besuche des Brahmanen gegenwärtigen Thiere sind bei Nachschah Wolf und Schakal. Statt des letzteren hat Qadiri „einige Hunde“, wobei die Vermuthung nahe liegt, dass Qadiri in der ihm vorliegenden Handschrift des Nachschah'schen Werkes شغال statt سگ خوان gelesen haben mag. — 4) Als der Brahmane zum zweiten Male kommt, und den Zorn des Löwen bemerkt, welchen Wolf und Schakal angefaßt hatten, flüchtet er auf einen Baum. Zum Glück kommen da gerade dieselben beiden Thiere, welche sich schon einmal für ihn verwandt hatten, Reh und Gazelle, übersehen bald den Stand der Sache, und retten ihren Schützling zum zweiten Male, indem sie dem Löwen vorstellen: früher hat dieser Mensch deinen Ruhm nur bei Seinesgleichen verkündet; jetzt aber ist er gekommen, um denselben auch den Vögeln der Luft und den Einsiedlern (wörtlich: Klosterbewohnern, صومعه داران) der Bäume zu predigen, und ist deshalb auf die smaragdene Kanzel des Astes gestiegen, damit er einen Vortrag über die Trefflichkeit des Löwen halte. Durch diese Rede wird der Löwe beruhigt, geht fort, und auch der Brahmane steigt nun von seinem Baume herab, und macht sich schlemmig heim.

Zweihundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Emirssohn von Kirman, der eine Narzisse sah, und von dem Lachen des gebratenen Vogels und dem Lächeln des Freundes.

(Rosen II, p. 71; Cukasaptati no. 5 ff.; vgl. Benfey p. 380 (und dann Liebrecht in Eberts Jahrbuch III p. 155), 459 und II. 543; ferner Orient und Occident I, p. 344.)

Bei Nachschab zeigen sich folgende Abweichungen von dem Türken: 1) Der Fürst ist bei Nschsch. ein Emir „im äussersten Kirmán“ (در اقصاء كرمان), und der Blumenlacher sein Vertrauter (تدويم), dessen Name nicht genannt wird. — 2) Woher die Gesandtschaft, welche der König ehren will, gekommen ist, wird nicht gesagt: es heisst nur „von einem Kaiser“, از پادشاهی. — 3) Der Vertraute wird nicht zum Vezier, sondern zum Emir selbst eingeladen. — 4) Die Buhlerin, welche der Vertraute von seinem Gefängnisse aus beobachtet, ist auch die Frau des Emirs selbst, nicht die des Veziers. Ein Vezier kommt überhaupt bei Nschsch. gar nicht vor. — 5) Von einer obscönen Beschreibung, wie sie sich nach Rosen p. 76 Anm. im Türkischen findet, ist bei Nschsch. keine Spur vorhanden. — 6) Die Frau des Emirs sagt, sie umschleiere sich, weil das Aussehen der Narzisse einem Auge so ähnlich sei u. s. w. Darüber lacht ein gebratener Vogel (مرغی پزیده), der zum Essen auf dem Tische steht (übereinstimmend mit den gerösteten Fischen der Cukasaptati). — 7. Die Frau des Emirs besteht, aus Neugierde und Eigensinn, selbst darauf, durchaus zu erfahren, weshalb der gebratene Vogel gelacht habe. — 8) Die untreuen Frauen werden auf Befehl des Emirs so bestraft: der des Vertrauten wird das Gesicht so schwarz angestrichen wie das ihres Buhlen von Natur ist, und sie werden beide in das Feuer geworfen; die Frau des Emirs aber wird mit dem Elefantentreiber, ihrem Buhlen, zusammengebunden, und beide werden einem Elefanten zum Zerstampfen vorgeworfen.

Dreihundewanaligte Nachi.

Geschichte von dem Schädel, durch welchen achtzig Menschen umkamen.

(Rosen II, p. 85; vgl. Cukasaptati no. 5 ff.)

Abweichungen von der türkischen Redaction: 1) der Kaufmann, dessen Name nicht genannt wird, lebt in Tahriz. — 2) Die Heilmuth des Juwelenhändlers wird nicht genannt. Da aber ihr Fürst (الح) genannt wird, so ist dieselbe in Indien zu suchen. — 3) Dieser Rädscha, dessen Name nicht genannt wird, ist bei Nschsch. der Gatte der Kändschüi, und steht also an der Stelle des in der türkischen Bearbeitung erscheinenden Veziers Kämhin. — 4) Es heisst bei Nschsch. einfacher, als bei dem Türken: eines Tages brachte ein Jäger eine Anzahl lebendiger Fische zu dem Könige. Als Kändschüi dieselben sah, verhielt sie auf der Stelle ihr Antlitz u. s. w. — 5) Ihm Tghah kennt bei Nschsch. nur die Sprache der Seethiere (احل دریا). — 6) Die Fische sagen: der Wind ist

der Kundschafter des Meeres; Alles, was auf dem Festlande geschieht, trägt er den Fischen, und diese dem Meere zu. Vor einiger Zeit nun hat er erzählt u. s. w. — 7) Die achtzig Personen werden bei Nachschab gesteinigt.

Vierundzwanzigste Nacht.

Geschichte von der Liebe des Baschir und der Dschandâ.
(Iken no. 18; vgl. Loizeleur p. 85 und Benfey p. 143.)

Abweichungen von Qâdiri: 1) Baschir ist bei Nachschab ein Araber von dem Stamme der Banû Tamim. — 2) Die Frau heisst nicht Tschunder, sondern Dschandâ (جنداء, in U. auch جند). — 3) Dschandâ's Schwester gegenüber beweist der Araber die Wahrheit seiner Erzählung dadurch, dass er sie auf die Kleider ihrer Schwester, welche er anhat, aufmerksam macht.

Fünfundzwanzigste Nacht.

Geschichte von Dschâmâs und der Ma'âmah, und von dem Gespräche des Papagaien und des Schârik über Lob und Tadel der beiden Geschlechter.

(Rosen II p. 92.)

Abweichungen von der Darstellung des Türken: 1) Dschâmâs (nicht Dschâmâsp) ist der Herrscher eines grossen Reiches im äussersten China. — 2) Ein Name des Papagaien ist nicht genannt. — 3) Das schöne Mädchen ist die Tochter eines Königs von Syrien (شام) und heisst Ma'âmah d. h. die Keusche. — 4) Das „Papagaienweibchen“ des Türken ist bei Nachschab ein Schârik, über welchen Vogel man das zu der Rahmenerzählung Beigebrachte vergleiche. Dass auch der Schârik als Weibchen zu denken ist, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhange. — 5) Der Papagai bittet erst, nachdem die Prinzessin von Syrien längst angekommen und mit dem Könige von China verheirathet ist, den Schârik zu sich in den Käfig zu setzen. — 6) Die beiden eingeflochtenen Geschichten, welche bei Rosen auf p. 96 u. 102 beginnen, sind bei Nachschab umgestellt, so dass bei letzterem zuerst das Schârikweibchen, dann der Papagai erzählt. — 7) In der Erzählung des Schârikweibchens (Rosen p. 102; vgl. Benfey p. 461) heisst bei Nachsch. der böse Kaufmannssohn Muntâz (منذر d. h. der in seiner Art Auserlesene, Hervorragende; also eigentlich dasselbe wie مختار bei dem Türken). Die Namen der beiden vorkommenden Städte sind nicht genannt; es heisst vielmehr nur „in einer Stadt“ und „in einer anderen Stadt“ (در شهری دیگر). — 8) In derselben Erzählung fehlt bei Nachsch. der Zug, dass Muntâz, ehe er seine Frau in den Brunnen steckt, ihr erst auch noch ihre Kleider anzieht; es heisst bloss: er empfand Verlangen nach ihrer Habe, ihrem Gold, Schmuck, Capitalbesitz, ihren Zierrathen und Geräthen

(اقتمشه). — 9) Ebenfalls wird Maimúnah zum zweitenmale nicht von ihrer Mutter, sondern von ihrem Vater ausgestattet. — 10) In der Erzählung des Papageien (von Bahzád und der Hamnáz; Rosen p. 96; vgl. Beufey p. 142) finden sich folgende Unterschiede von der Darstellung des Türken: a) die ehebrecherische Frau beschmiert ihren schlafenden Mann nicht nur mit Blut, sondern giebt ihm, um sein Vergehen noch wahrscheinlicher zu machen, auch ein Messer in die Hand. — b) Von einer Bestrafung der treulosen und hinterlistigen Frau ist am Ende nicht die Rede, sondern bloss davon, dass diejenigen, welche sich ihrer angenommen hatten¹⁾, beschämt waren. — 11) Das Compromiss, welches im Türkischen zuletzt Papagai und Schárik schliessen, dass es nämlich ebensowohl schlechte Männer als Weiber gebe, fehlt bei Nachschabi.

Sachsendwanzigste Nacht.

Geschichte von Schápúr, dem Fürsten der Frösche.

Diese Erzählung findet sich bei Qádiri als no. 13 (Iken p. 63), und zwar in einer mit der Nachschab's ganz genau übereinstimmenden Fassung.

Stebendwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Weber Zarir, welcher auf Erwerb von Reichthum auszog, aber arm zurückkam; ferner die Erzählung vom Pferd und Schakal.

1) Iken no. 15; Rosen II. p. 109. — 2) Rosen II. p. 117.

Zu der ersten Abtheilung dieser Nacht ist als abweichend von der Darstellung des Qádiri, folgendes zu bemerken: 1) Zarir wohnt in einer Stadt in Iráq. — 2) Der reiche Freund des Zarir ist bei Nachsch. ein سيد باي, was wahrscheinlich „Leinweber“ bedeutet; erklärt finde ich den Ausdruck nirgends. Qádiri sagt von derselben

Person: پارچه گنده میبافت d. h. er war ein Weber, welcher die grössten Theile der Wolle verarbeitete (گنده وشم die Kugeln in der Wolle). — 3) Die Geschichte von Ibráhím Ibn Adham und der Biene, welche sich bei Rosen II. p. 112 findet, aber bei Qádiri fehlt, steht auch bei Nachschabi; doch a) wird bei Letzterem Ibráhím Ibn Adham nicht König von Baktrien genannt; — b) wird der Bissen von der Biene nicht erst in drei Stücke zerlegt; — c) ist von dem Eindrucke, welchen der Anblick des Erzählten auf Ibráhím Adham gemacht hätte, bei Nachschabi keine Rede. — 4) Zarir reist nach Nishápúr, und kehrt auch nach seiner ersten Beraubung dahin zurück. — 5) Der Traum des Zarir

1) اولياء زن, was am Rande mit خدمتكار erklärt wird. In dem früheren Verlauf der Erzählung ist von den قسايگان زن die Rede.

(Rosen p. 114) wird auch bei Nachschabi erzählt; doch a) es ist nicht von zwei Vögeln die Rede, sondern von zwei Gestalten (دو صورت); — b) von einer dritten erscheinenden Person (Ibn Mirrich bei Rosen) ist bei Nachschabi nicht die Rede; der Traum endet vielmehr mit der Antwort des zweiten Genius. — 6) Auch bei Nachschabi, wie bei Rosen (p. 116), hat Zarir auf der zweiten Rückreise nochmals einen Traum; es heisst aber nur ganz kurz: „es träumte ihm wie das erstemal“ (در شکل کیت نخستین).

In der zweiten Abtheilung dieser Nacht, die bei Iken fehlt, finden sich folgende Abweichungen von der Darstellung des Türken (Rosen II. p. 117): 1) das rändige (گرنجین) Thier ist nicht ein Kamel, sondern ein Pferd. — 2) Der Schakal entschuldigt sein Streben nach Höherem und Besserem mit dem Beispiele des Löwen, der auf der Jagd auch das Kaninchen (خرگوش) verlasse, wenn sich ihm ein wilder Esel (گور) als Beute zeige.

Achtundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem narbenbedeckten Töpfer, welcher zum Feldherrn gemacht werden soll.

(Iken no. 27.)

und von dem jungen Schakal, welcher von dem Löwenpaar adoptirt wurde.

(Iken no. 28; vgl. Benfey §. 183.)

Bei Nachschabi ist Qādīrī 28 in Qād. 27 eingebracht, indem der König dem entlarvten Töpfer durch jene Erzählung klar macht, dass, wer einmal nicht zum Kriegsdienst geboren und erzogen sei, auch nie für denselben tauglich werde. Uebrigens wird bei Nachschabi ausdrücklich gesagt, dass schliesslich der König den Töpfer doch in seinem Dienste behält, weil, wie er sagt, es unrecht und unedel sei, Jemanden erst zu erhöhen und dann wieder zu erniedrigen; „denn man sagt: den Anfang zu machen steht Jedem frei, zum Ende aber ist er verpflichtet“ (گویند که آغاز کردن).

(مسحوب است اما انجام کردن واجب).

Neunundzwanzigste Nacht¹⁾.

Der dumme Kaufmann und seine ehebrecherische Frau.

(Rosen II. p. 202; vgl. Benfey p. 373.)

Nachschabi stimmt in der Darstellung dieser Geschichte mit dem Türken überein, nur dass die ehebrecherische Frau bei dem ersteren nicht Schahrārām (d. h. die Stadt beruhigend), sondern Schahrārū (d. h. die Stadt zierend) heisst. Der letztere Name er-

¹⁾ In C. bildet diese Erzählung die 39te Nacht, während als 29te die 30te erscheint, welche in A. die 31te ist.

scheint für eine Frau, deren außerordentliche Schönheit gerühmt wird, passender.

Drösigste Nacht.

Geschichte von der Frau¹⁾, welche sich und ihre Kinder mit List aus der Gewalt eines Tigers befreite.

(Iken no. 20; Rosen II. p. 136; Ukasapatti no. 41—43; vgl. Boufey p. 506.)

Der erste Theil der Erzählung stimmt mehr mit Qadiri, als mit dem Turken; doch zeigen sich auch von ersterem folgende Abweichungen: 1) das Thier, welches der Frau in der Wüste entgegentritt, ist, wie bei dem Turken, ein Tiger, nicht, wie bei Qadiri, ein Löwe. — 2) Von einem Könige, der die drei Menschen täglich zur Speise für den Tiger schickte, ist bei Nschsch. nicht die Rede; es heisst nur: „täglich pflegt man ihm drei Menschen als Tribut für seine Küche zu schicken“ (مردی سه آدمی و خیفه منبج او کرد). — 3) Der Vorschlag, welchen die Frau dem Tiger macht, geht auf eine ganz genaue Theilung zwischen ihm und dem vorgepiegelten Löwen: der Tiger soll ein Kind und die Hälfte von ihr selbst fressen, das andere Kind und die andere Hälfte aber für den Löwen übrig lassen.

Von hier an stimmt die Erzählung mit der Darstellung des Turken; doch finden sich noch folgende Unterschiede: 1) In der

1) Für das einfache und gewöhnliche زن benutzt Nachschabl in der Ueberschrift und auch in der ganzen Erzählung nicht selten die in keinem der mir zugänglichen Wörterbücher verzeichnete Form زنینه, welche offenbar mit Hilfe desselben Suffixes aus زن erweitert ist, wie گنجینه aus گنج. Es scheint übrigens dem Worte زنینه der Begriff des Geringen, Schlechten, Verächtlichen beizuwohnen; man vergleiche z. B. gleich die Anfangsworte der Erzählung:

در شهری مردی بود زنی داشت بغایت بدخوی بود و جنگ جوی و بلید
زبان و باره گوی قطعه نخشی زن که جنگ جو باشد
شایسته جنگ آن نیارد گوی
همه عالم زده و یگرین از زن جنگ جو گزودند

ازیس که آن زنینه در جنگ چون جنگ سی دوزبان بود الخ

Scheint hier nicht der Eine Ausdruck زنینه das zusammenzufassen und zu rekapituliren, was in den vorhergehenden Worten von den schlimmen Eigenschaften der Frau gesagt war, so dass زنینه gewissermassen = زن بدخوی الخ (= geestet erscheint). Freilich nennt sich später in ihrer Rede an den Tiger die Frau selbst زنینه; es kann dies aber recht wohl als ein Ausdruck der Bescheidenheit, wie حقیر و فقیر u. dgl. aufgefasst werden.

eingefügten Geschichte von 'Umar b. Abdi-laziz ist die grüne Färbung des vergifteten Chalifen, sowie die schliessliche Belohnung des Mörders mit Schätzen von dem Türken in seiner ausschweifenden und übertreibenden Weise hinzuerfündet. — 2) Die Frau erwähnt bei Nesch. nichts von ihrer Schwester, der Zauberin: es heisst vielmehr: als der Tiger mit dem Fuchs zurückkommt, giebt sich die noch anwesende Frau selbst für eine Zauberin aus, die gewohnt sei, sich und ihre beiden gegenwärtigen Kinder von Tiger- und Krokodil- (تيجان) Fleisch zu ernähren, und stellt sich, als ob sie den nahenden Tiger für einen solchen halte, der komme, um sich ihr zum Frasse anzubieten. Dies masslose Renommiren macht sogar den Fuchs bedenklich, und er erklärt dem Tiger seine Meinung, dass die Frau doch wohl ein vom Himmel geschicktes Uebel (بلاي) oder eine Ghölin sein möge, worauf beide, Tiger und Fuchs, schleunig reissaus nehmen. Unterwegs weiss sich dann der Fuchs von dem Tiger, mit welchem er noch immer zusammengebunden ist, loszumachen, indem er ihm vorstellt, dass er, der Fuchs, im Falle einer Verfolgung von Seiten der Frau nur eine am schnellen Entfliehen hinderliche Last für den Tiger sein würde; nach erlangter Freiheit verkriecht er sich dann schleunig in ein Loch, den Tiger allein der vermeintlichen Gefahr überlassend.

Einunddreissigste Nacht.¹⁾

Geschichte von dem Löwen, dem Luchs und dem Affen, und von der List, welche der Luchs anwandte, um sich von dem Löwen zu befreien.

(Iken no. 14; Rosen II. p. 122; vgl. Benfey p. 507.)

Nachschabi zeigt folgende Verschiedenheiten von Qādiri: 1) der Löwe wohnt nicht in der Wüste, sondern in einem Hain (مرغور), und innerhalb desselben in einem Dschangel (جيشه). — 2) Die bei Rosen p. 125 eingeschaltete Erzählung findet sich auch bei Nachschabi; als Verschiedenheit ist nur zu bemerken, dass bei dem letzteren der Schakal in der Anrede an seine Wohnung das Antworten derselben als ein Echo darstellt, welches sich freilich nicht immer hören lasse: sobald es schweige, pflege er seine Wohnung nicht zu betreten. — 3) Statt „Löwen- und Menschenfleisch“ bei Qādiri (Iken p. 68) heisst es bei Nachschabi „Elefantenfleisch“.

1) In C. steht an dieser Stelle (als 31te Nacht.) diejenige Erzählung, welche in A. die 29te bildet; dann ist A. 32 = C. 31, A. 33 = C. 32 u. s. f. bis A. 39 = C. 38; C. 39 ist = A. 29, von 40 an gehen wieder beide Handschriften miteinander.

Zweihunddreissigste Nacht.

Geschichte von dem blauen Schakal, wie er Fürst der Thiere dann aber wieder grün wurde; ferner von dem Esel in der Löwenhaut.

(Iken no. 17; Rosen II p. 146; vgl. Benfey p. 224 und Liebrecht in Eberts Jahrbuch III p. 87.)

Qadiri folgt Nachschabi in seiner Darstellung genau, nur dass bei letzterem der Schakal von den betrogenen Thieren nicht zerissen wird, sondern sich zu seinen Artgenossen in die Wüste rettet. Die letzteren erzählen ihm dort die seiner eigenen ähnliche Geschichte von dem Esel in der Löwenhaut, welche bei Qadiri fehlt, sich aber bei dem Türken (Rosen II p. 149; vgl. Benfey p. 463) findet. Von der Darstellung des letzteren zeigt Nachschabi folgende Verschiedenheiten: 1. Der Kaufmann hängt bei Nchsch. seinem Esel die Löwenhaut um, nicht um ihn vor wilden Thieren, sondern vielmehr vor dem Angriff der Wächter zu bewahren, wenn er sich zum Grasen auf fremdes Eigenthum begeben. Ehe er ihn entlässt, giebt er ihm noch gute Lehren mit auf den Weg, und verbietet ihm ganz besonders, unter irgend welcher Bedingung seine Stimme ertönen zu lassen. — 2. Zur Strafe wird der Esel an denselben Baum gebunden, auf welchen sich die Gartenwächter aus Furcht vor ihm, dem vermeintlichen Löwen, geflüchtet hatten, und tüchtig durchgeprügelt. —

Dreihunddreissigste Nacht.

Geschichte von der Chörschid und dem 'Utārid.

(Rosen I p. 89.)

Die Darstellung Nachschabi's, welche im Einzelnen von der des Türken vielfach abweicht, ist folgende:

In einer Stadt lebte einmal ein Schreiber (ديبر) 'Utārid (d. h. der Planet Merkur) mit Namen, welcher mit einer sehr schönen Frau Namens Chörschid (Sonne) verheirathet war. Einstmals musste 'Utārid verreisen, und betraute seinen Bruder Kaivān (Planet Saturn) mit der Beaufsichtigung seines Hauses und Weibes während seiner Abwesenheit. Kaivān aber, das Vertrauen seines Bruders missbrauchend, benutzte die ihm verliehene Gewalt über seine Schwägerin dazu, ihr selbst Liebesanträge zu machen. Als dieselben mit entschiedener Verachtung zurückgewiesen wurden, sann Kaivān auf Rache, und denachrichtete seine Schwägerin bei dem Emir als treulose, buhlerische Gattin. Der leichtsinnige Emir, ohne die Sache näher zu untersuchen, verurtheilte sie hierauf zur Strafe der Steinigung. Als sie dieselbe überstanden hatte und mit dem Leben davongekommen war, fand sie durch List unerkannt Eingang in das Haus ihres Schwiegervaters, wo sie als Kinderwärterin in Dienst genommen wurde. Ein anderer Bruder ihres Mannes, Latif (der Liebliche) mit Namen, fand hier, sobald sie ihre frühere Schönheit wiederer-

langt hatte, grosses Gefallen an ihr, und machte ihr gleichfalls Anträge. Als sie auch diese zurückwies, rächte er sich an ihr auf folgende Weise. Er hatte bemerkt, dass sein kleiner Bruder sich mit Liebe an die Chörschid anschloss, und Nachts bei ihr zu schlafen pflegte. Er schlich sich nun eines Nachts in ihre Kammer, schnitt seinem kleinen Bruder die Kehle ab, bestrich die Kleider der Chörschid mit Blut, und entfernte sich leise wieder. Am Morgen bezeichnete er die Chörschid als Urheberin dieses Mordes. Obgleich nun ihr Schwiegervater an diese Beschuldigung nicht glaubte, so sah er sich doch genöthigt, die Chörschid aus dem Hause zu entfernen, welche in ihrer Hülfslosigkeit nun die Stadt verliess, um ihr Glück anderswo zu versuchen. Während ihrer Wanderung erblickte sie mitten auf dem Wege einen Jüngling, Scharif (der Treffliche) mit Namen, welcher in Folge eines Streites von Andern durchgeprügelt wurde. Alsbald gab sie den Leuten, welche ihn schlugen, alles Geld und Geschmuck, welches sie bei sich hatte, damit sie ihn gehen liessen. Da nun Scharif ein schöner Bursche war, so glaubte er, Chörschid hätte ihn deshalb befreit, weil sie Wohlgefallen an ihm gefunden hätte, und folgte ihr in dieser Meinung auf ein Pilgerschiff, welches sie bestiegen hatte. Dort machte er ihr Anträge, und als diese nicht erhört wurden, verkaufte er sie als Skavin an einen Kaufmann, welcher sofort den Kaufpreis erlegte und sie, trotz ihres Protästirens, als sein Eigenthum an sich nahm. Da, als sie jämmerlich zu klagen und zu schreien anfang, erhob sich plötzlich ein gewaltiger Sturm, der das ganze Schiff zu vernichten drohte. Der Käufer gab den Eintritt dieses Ereignisses den Klagen der Chörschid schuld, und folgerte daraus, dass Chörschid die Wahrheit, jener Jüngling aber die Unwahrheit gesagt hätte. Er gelobte deshalb, wenn das Schiff den Sturm glücklich überstehen würde, sie frei gehen zu lassen, und ihr weiter nichts anzuhaben. Hierauf legte sich alsbald der Sturm, und das Schiff landete glücklich an einer Insel, wo Chörschid ausstieg und, um vor ferneren Nachstellungen sicher zu sein, sich in ein Kloster zurückzog, das Ordenskleid (جامهٔ رهبانيه) anlegend und sich den Kopf scheerend. Hier wurde es ihr Geschäft, die Kranken zu besuchen (بيارات), und sie durch die Kraft ihrer Heiligkeit gesund zu machen. Ihr Ruhm als Krankenheilerin verbreitete sich denn auch bald weithin, und es fügte sich so, dass die drei Männer, welche sie in so schweres Unglück gebracht hatten, sämmtlich zu gleicher Zeit ihre Schritte nach dem Kloster der Chörschid lenkten, um von Krankheiten, welche sie mittlerweile befallen hatten, durch sie befreit zu werden: Kaivân nämlich war blind geworden, dem Latif waren beide Hände verdorrt, und Scharif war vom Aussatze befallen worden. Am Tage aber vor demjenigen, welchen jene drei zur Abreise bestimmt hatten, kehrte Ufarid von seiner Reise zurück, und erkundigte sich alsbald bei seinem nunmehr blinden Bruder

nach dem Befinden der Chörschid. Kaivän antwortete: „Sie hat sich öffentlich einem schlechten Lebenswandel ergeben, und da man sie eines Tages mit einem Jünglinge zusammen fand, so wurde sie gesteinigt“. Die drei Krauken, und nach dem Willen des Schöcksals mit ihnen zusammen auch der tiefbetrübte Utärid, machten sich nun auf, um nach dem Kloster, in welchem Chörschid anerkannt lebte, zu wandern. Dort angekommen erkannten sie zwar die Chörschid nicht, wurden aber von ihr sofort erkannt, und also angeredet: „Ohne Zweifel lastet auf euch irgend eine Schuld, für welche euer gegenwärtiges Leiden eine Strafe ist. Wenn ihr euch entschliesset, mir die volle Wahrheit zu sagen, so werde ich beten, um euch von euren Leiden zu befreien: gerade so, wie jenen drei Leuten geholfen wurde, nachdem sie die Wahrheit gesagt hatten.“ Chörschid erzählt nun eine Geschichte von drei Jünglingen, welche in eine Höhle gingen, um dort einen Schatz zu suchen, durch ein herabfallendes Felsstück aber eingesperrt wurden und durch eine geheimnißvolle Macht erst dann Befreiung fanden, als jeder von ihnen eine schwere, auf ihn lastende Sünde eingestanden hatte: und zwar sind diese von den drei Jünglingen in der Erzählung der Chörschid eingestandenen Sünden ganz dieselben, welche sich ihre Zuhörer gegen sie selbst hatten zu Schulden kommen lassen. Dieselben fühlen sich denn auch getroffen, und gestehen reuig ihre ganze Handlungsweise gegen die Chörschid, die sie jedoch nicht eher als solche erkennen, als bis sie sich selbst ihrem Manne, der sie zu Tod gesteinigt glaubt, entdeckt, ihren beiden Schwägern und dem dritten Jünglinge vergiebt, dieselben durch ihr Gebet heilt und schliesslich zur Buße ermahnt.

Vierunddreissigste Nacht.

Geschichte von den drei Vezieren, und den Söhnen und Töchtern zweier.

(Rösen II p. 154).

Nachschabl zeigt folgende Verschiedenheiten von dem Türken:

1. Das Land, in welchem der König regierte, wird nicht genannt.
2. Sälüm ist der Halb- oder Adoptivbruder (برادر خوانده) des Ajaz.
3. Der Begräbnisort, an welchen nach alter Sitte die Braut geführt wird, ist nicht ein bestimmt genannter, wie bei dem Türken, sondern irgend einer (فلان مشهد).
4. Der Zug, dass die Sälüm ihre und ihres Vaters bewegliche Habe auf ihre Flucht mitnimmt, fehlt bei Nachschabl.

Fünfunddreissigste Nacht.

(Gerrans p. 85.)

1. Geschichte von der Kaufmannstochter von Kabul und ihren drei Freiern, und wie sie von einer Peri davongetragen wurde.

(Iken no. 22; Rosen II p. 165; über Luftfahrten mit Zauherpferden u. dgl. vgl. m. Loiseleur p. 35, Bonfey § 50 und Liebrecht in Ebert's Jahrbuch III p. 147.)

2. Die verwechselten Köpfe.

(Iken no. 24; Rosen II p. 169).

Beide Erzählungen stimmen an Inhalt ganz mit Qādīrī überein, während sie in einander verschmolzen sind, wie bei dem Türken.

Sechsendreissigste Nacht.

Von der Liebe des Brahmanen und der Tochter des Königs von Babylon, und wie sie beide mit Hilfe eines Zaubers zu ihrem Ziele gelangen.

(Iken no. 23; Rosen II p. 178).

Die Erzählung stimmt bei Nachschabl bis dahin mit Qādīrī überein, wo der verwandelte Brahmanensohn im Harem des Königs durch seine Geliebte erkannt wird; von da ab bis zu Ende mit ganz unwesentlichen (wie gewöhnlich übertreibenden) Abweichungen mit dem Türken. Die wesentlichste Verschiedenheit ist die, dass bei Nachschabl der Sohn des Königs nicht, wie bei dem Türken, wirklich wahnsinnig wird und dadurch das Herz seines Vaters erweicht; sondern dass der letztere sich zur Nachgiebigkeit durch die blosse Befürchtung bestimmen lässt, sein Sohn könne am Ende vor Liebesgram sterben.

Siebenunddreissigste Nacht.

Geschichte von dem Könige von Zāwil, dem Schlossvoigte und der Kaufmannstochter, in welche sich der König verliebte, aber Enthaltensamkeit bewies.

(Iken no 26; Rosen II p. 191).

Nachschabl zeigt folgende Verschiedenheiten von Qādīrī: 1. Die schöne Tochter des Kaufmanns heisst, wie bei dem Türken, Mah-rūsah d. h. die Wohlbehütete. — 2. Die eingeschaltete Erzählung, welche sich bei Rosen p. 191 findet, bei Qādīrī aber fehlt, ist auch bei Nachschabl vorhanden, aber mit folgenden Abweichungen: a) der König ist ein indischer König (ای), zu welchem ein Yogin (جوئی) kommt; — b) was er dem Könige bringt, ist ein eiserner Stab (مضای آهنی) und ein hölzerner Napf (کائسه چوبینی), und zwar bringt er beide als verkäufliche Waare (zum Preise von 1 Lakh Dirham), nicht als Geschenk; — c) der König hat vier Träume, in welchen sich nach einander Reichtum (مال), Kraft (زور), Verstand (عقل) und Wohlwollen (رحمت) von ihm verabschieden, und zwar hat er alle vier Träume in den vier Wachen (یلس) einer Nacht. Es ergiebt sich daraus von selbst, dass auch sein Verlust an Vermögen, Kraft und Einsicht nicht

wirklich, sondern nur im Traume stattfindet. — d) Der Schluss ist bei Nachschabi so: Der König stirbt vor Liebeskummer, Mahrūsah tötet sich aus Verzweiflung über den Tod des Königs, und der Voigt (der Mann der Mahrūsah) thut auf dem Gottesacker dasselbe, indem er sich den Kopf abschneidet. Alle drei werden nun zusammen zu Einem Gebetplatze (مَحَلَّة) beigesetzt, welcher hinfort ein Ziel für die Wallfahrt frommer Pilger wird.

Achtunddreissigste Nacht

Geschichte von dem Emirsohn und der Schlange, in deren Dienst er trat.

Ein Emir von Sistan hatte zwei Söhne, deren älteren er bevorzugte und zu seinem Nachfolger bestimmte. Darüber entstand zwischen den Brüdern Feindschaft, welche den jüngeren bewog, das Land zu verlassen. Nach langem Umherwandern Hess er sich endlich in einer Stadt nieder, und da es ihm karg gieng, so that er eines Nachts das Gelübde, dem ersten Wesen, welchem er bei seinem Ausgange am nächsten Tage früh begegnen würde, zu dienen. Als er mit diesem Entschlusse seine Wohnung verliess, war das erste Wesen, welches er erblickte, eine schwarze Schlange, die aus ihrem Loche hervorsah. Seinem Gelübde getreu, ging er auf sie zu und bot ihr seine Dienste an. Nachdem er die Schlange, welche anfangs über dies Anerbieten eines Menschen, ihres natürlichen Feindes, erstaunt war, durch Erzählung seiner Geschichte beruhigt hatte, nahm dieselbe seine Dienste an. Eines Tages, als er ihr schon eine geraume Zeit lang treu und hingebend gedient hatte, sprach sie zu ihm: „Du hast mir nun schon lange treu gedient; ich wünsche, dich dafür zu belohnen. Da sich aber hier in der Nähe gerade kein Schatz befindet, den ich dir nachweisen könnte, so schlage ich dir Folgendes vor: Der Emir eines grossen Landes besitzt 1000 Elefanten, und darunter einen von weisser Farbe, den er besonders liebt. Ich will nun mit dir in jenes Land reisen, mich dort in das Wasser begeben, in welchem der weisse Elefant gewöhnlich getränkt wird, ihm beim Saufen in den Küssel kriechen, und denselben nicht anders, als auf dein Geheiss, wieder verlassen. Wenn der Emir dann die Quaden seines Lieblingsthiercs sieht, und dieselben Niemand hindern kann, so melde du dich zur Hülfe; wird dich der Emir reichlich belohnen“. So geschah es denn auch und der Emir belohnte den Prinzen mit einem Haufen Gold, so hoch wie ein Elefant, und gewährte ihm seine Freundschaft wie einem Bruder, so dass nach seinem eigenen Tode sogar die Herrschaft über sein Land an den Prinzen übergieng.

Neununddreissigste Nacht.

Geschichte von dem Bündnisse des Frosches, der Biene und des Spechtes ¹⁾, um das Recht des Zaunkönigs ²⁾ gegen den Elefanten zu beschützen.

(Gerrans p. 128; Iken no. 32.)

Stimmt ganz mit Qādīrī überein, nur dass bei Nachschab der Elefant in der Grube nicht durch Hunger umkommt, sondern dadurch, dass er beim Hineinstürzen den Rüssel bricht (بیل درو افتاد و خردم) (دشمنست).

Vierzigste Nacht.

Geschichte von der Liebe des Kaisers von China zur Königin von Griechenland.

(Gerrans p. 101; Iken no. 33; Rosen II p. 209.)

Stimmt ganz mit Qādīrī überein. Zu bemerken ist nur, dass dem betreffenden Kaiser von China der gewöhnliche Name aller dieser Kaiser, Faghfār (فاغفور d. i. altp. bagaputra) beigelegt wird.

Einundvierzigste Nacht.

Wie Langohr lustig wurde, und der Holzhändler tanzte.

(Gerrans p. 37, 44; Iken no. 34; Rosen II p. 218, 220; vgl. Benfey p. 463 und 494.)

Bei Nachschab zeigen sich folgende Abweichungen von der Darstellung des Türken: 1. Das Thier, welches mit dem Esel im Garten weidet, ist nicht ein Ochs, sondern, wie bei Qādīrī, ein Hirsch (گوز). — 2. Ehe der Hirsch dem Esel die Geschichte von dem Holzhändler erzählt, theilt er ihm noch eine andere mit, von Dieben, die in ein Haus brachen, dort Wein fanden, sich betranken, Lärm machten, und von dem darüber erwachten Hausherrn gefangen und gebunden wurden (auch bei Iken p. 139, 140 vorhanden). — 3. Die Hauptperson in der dann eingeschobenen Erzählung ist nicht ein Holzhauer, sondern ein Holzhändler (عیزم فروش). — 4. Das Land, in welchem die Geschichte mit dem Holzhändler sich ereignete, wird bei Nschsch nicht genannt. — 5. Der Holzhändler bleibt längere Zeit bei den Genien (پریان) in der Wüste, und erst als er sich nach seiner Familie sehnt und deshalb von den Genien entlassen wird, gewähren diese ihm eine

1) Wörtlich: Langschnebel (درازنول A. oder درازنوک C. u. Qādīrī). Was für ein bestimmter Vogel darunter zu verstehen ist, weiss ich nicht. Gerrans denkt an den Tukau, was deshalb nicht richtig sein kann, weil sämtliche Tukauarten nur in Südamerika vorkommen.

2) Im Original صدوه, was von den Lexikographen für eine Sperlingsart mit rothem Kopfe erklärt wird. Unser Zaunkönig entspricht dem Sinne auch um so mehr, da Nachschab jenes Vögelein als ضعیفترین جانوران „das schwächste der lebenden Wesen“ bezeichnet.

Gnade. Er wählt sich nun den Glückstopf (سمو). — 6. Als der Hirsch den Esel trotz aller Warnungen dennoch zum Schreien Anstalt machen sieht, reißt er aus und kommt auch glücklich davon. — 7. Der Esel wird von dem durch sein Geschrei herbeigezogenen Gärtner an einen Baum gebunden und zu Tode geprügelt, sein Fleisch und Fell als gute Beute in einem Sacke mitgenommen.

Zweihundvierzigste Nacht.

Geschichte von dem Kaufmannssohne zu Tirmid, welchem, da er seine Frau bis zur Vernachlässigung seines Geschäftes ließe, ein Papagai und ein Schärık Rath erteilten.

(Rosen II p. 225).

Nachschahi weicht in folgenden Punkten von dem Turken ab: 1. Der Kaufmannssohn heisst nicht 'Ubaidah (عبد), sondern 'Ubid (عبد). — 2. Das Vogelpaar ist ein Papagai und ein Schärık (vgl. über diesen Vogel das oben zu der Rahmenerzählung beigebrachte). Der Besitzer derselben erzählt auf Befragen seinem Freunde, dem Vater des jungen 'Ubid, die Geschichte der beiden Vögel auf folgende Weise. Einst habe er über Büchern gesessen und gelesen, da seien jene beiden Vögel gekommen, haben ihn angeredet und ihm ihr früheres Leben folgendermassen erzählt: sie seien beide früher Menschen, Mann und Frau und in einem Kloster bei einem Mönche bedienstet gewesen. Da sie beide sehr musikalisch gewesen seien, so habe eines Tages ihr Herr, der Mönch, aus dem Kloster kommend ihren Gesang gehört, und sei von demselben so entzückt gewesen, dass er sich mehr darüber gefreut habe als über Essen und Trinken. Als der Mönch eines Tages zu einer anderen als der verabredeten Zeit (? es heisst: *بر خلاف معهود*) aus dem Kloster getreten sei und sie beide deshalb nicht vorgefunden habe, habe er sie zur Strafe durch die Kraft seines Gebetes in die zwei Vögel verwandelt, welche sie gegenwärtig seien ¹⁾. Da sie nun aus ihrem früheren Stande noch viele Kenntnisse besäßen, so wollten sie auch nur bei einem Manne leben, welcher mit den gleichen Eigenschaften begabt wäre; da sie ihn nun, den sie soeben mit Studien beschäftigt gefunden hätten, für einen solchen hielten, wären sie zu ihm gekommen. — 3. In der Erzählung von dem Blinden und seiner treulosen Frau ist der Liebhaber derselben nicht „ein schöner Jüngling“, sondern ein Buckliger (*دور*): Beide werden zuletzt für ihr Verbrechen durch Steini-

1) Diese ganze Verwandlungsgeschichte erinnert lebhaft an die der Zuka und der Glück im Anfange der Zukusapatti (s. Lassen's Anthologie, 2te Aufl. von Gildemeister, p. 32, 33). Ueberhaupt ist die ganze Erzählung voll indischer Vorstellungen, wie die von der Verwandlung durch die Kraft des Gebetes, von der Unverwundbarkeit der Heiligkeit mit dem Töden von Thieren, von der überweltlichen Verdammlichkeit des Gehorams gegen die Eltern (vgl. Mann II. 228).

gen an den vier Ecken des Marktes getödtet. — 4. In der Geschichte des Qälîb stehen bei Nachschabl an Stelle der Mutter die Eltern („Mutter und Vater“.) — 5. In derselben Geschichte wird Qälîb von der Frau, welche er nach der Quelle ihres Wissens befragt, und welche hier eine Fischerin ist, an ihren Bruder verwiesen, der ein Jäger sei und an dessen Wohnung er im Laufe seiner Wanderung am nächsten Tage kommen werde. Als Qälîb dort ankommt, findet er den Jäger gerade beschäftigt, Vögel aus einem Käfige zu nehmen und zu erwürgen; er fragt nun verwundert, wie er und seine Schwester zu einem solchen Grade von Heiligkeit gekommen seien, da sie doch beide gewohnt seien, tagtäglich Thiere zu tödten, sie als Fischerin, er als Jäger? Hierauf erhält er nun von dem Jäger die Antwort von der allein hinreichenden Verdienstlichkeit des Gehorsams gegen die Eltern. — 6. Die Geschichte vom „Rath des Widders“ (Rosen II p. 236) bildet bei Nschsch. die nächste 43te Nacht.

Desiandvierzigste Nacht.

Der Rath des Widders.

(Rosen II p. 236; vgl. Benfey p. 361 Ann. und Orient und Occident II p. 157.)

Die türkische Darstellung stimmt mit der Nachschabl's überein, nur dass die beiden unterredenden Thiere, welche den König zum Lachen reizen, nicht Turteltauben, sondern Eidechsen (کرتکشی) sind; und zwar fordert das Weibchen das Männchen auf, doch etwas von der Sandelsalbe der Königin zu holen, damit sie ihm auch seine Füsse damit reiben könne. — Der Schluss der Erzählung lautet bei Nachschabl so: als der König die Rede des Widders gehört hatte, reuete es ihn, dass er gekommen war. Sogleich kehrte er um, vertheilte Dankgeschenke (شکرانه) an die Armen, kümmerte sich nichts mehr um die Weiber, und verlebte den Rest seiner Tage in Glanz.

Vierundvierzigste Nacht.

Der indische König und seine beiden Kinder.

Vor langer Zeit lebte in Hindostan ein König, welcher, obgleich schon über hundert Jahre alt, doch noch so kräftig war, dass man wohl erwarten konnte, er würde auch das zweite Hundert durchleben. Diese Aussicht war Niemanden weniger erwünscht, als den beiden Kindern des Königs, einem Sohne, welchen das Leben des Vaters von der Herrschaft ferne hielt, und einer Tochter, welche sich nach Verheirathung sehnte und gleichwohl überzeugt war, dass ihr Vater nie in eine solche willigen würde. Beide Kinder fassten daher, unabhängig von einander, den Entschluss, ihren Vater aus dem Wege zu räumen, und bestimmten zu der Ausführung dieses Vorhabens zufällig eine und dieselbe Nacht. Um diese Zeit nun

kam eine Tänzergesellschaft an den Hof des Königs, und gab gerade in der zum Morde bestimmten Nacht vor dem Könige und seinen Kindern eine Vorstellung. Als gegen das Ende der Nacht eine der Tänzerinnen von Müdigkeit und Erschöpfung überwältigt zu werden drohte, ermahnte sie ihr Vater zur Standhaftigkeit, und bediente sich hierbei, in Beziehung auf die Nacht, der Worte: „der grösste Theil ist ja schon vorbei, und nur wenig noch übrig“ (بسیار رفته است و اندک مانده). Die verbrecherischen Kinder bezogen diese Aeusserung unwillkürlich auf das Leben ihres Vaters, mit dem es sich ebenso verhielt, und das ihnen gleichwohl zu lange dauerte: ihr Gewissen erwachte, und in der ersten Aufwallung des Gefühles beschenkt sie den Tänzer, welcher durch seine Aeusserung sie vor schwerer Schuld bewahrt hatte, auffallend reichlich. Von ihrem Vater um den Grund ihrer übertriebenen Freigebigkeit befragt, gestanden sie reumüthig die Wahrheit, worauf ihnen der König verzieh, und am nächsten Tage dem Sohne die Herrschaft übergab, die Tochter an einen Grossen seines Reiches verheirathete, sich selbst aber für den Rest seiner Tage in ein Kloster (حرم معده) zurückzog.

Fünfundvierzigste Nacht.

(Gorran p. 156.)

a) Geschichte von dem Emir und der Schlange.

(Iken no. 29.)

Abweichung bei Nachschabi: Der Emir entgeht dem ihm von der undankbaren Schlange gedrohten Untergang nicht durch die bei Muhammad Qadiri angegebene List, sondern dadurch, dass er Gott um Verleihung aussergewöhnlicher Körperkraft anfleht, und als ihm dieselbe auf sein Flehen zu Theil geworden ist, die Schlange beim Schwanz fasst und gegen die Erde schleudert, so dass sie verendet.

b) Der Kaufmann und der Barbier.

(Iken no. 31; Rosen II p. 244; vgl. Loiseleur p. 54 und Benfey p. 476.)

Abweichungen von Qadiri: 1. Für „in einer gewissen Stadt“ heisst es bei Nachschabi „im äussersten Chwärlizn“ (در اقصای خوارزم). — 2. Der Name des Kaufmanns wird als 'Abdu-'lmalik angegeben. — 3. Von der Kinderlosigkeit des Kaufmanns ist keine Rede. — 4. Die nächtliche Erscheinung ist — auffallenderweise — bei Nachschabi kein Brahmane, sondern ein Mönch (راهبی). —

Sechsendvierzigste Nacht.

Wie es Chugastah träumte, und der Papagai ihr den Traum auslegte; ferner die Geschichte des Königs von Ujjayini.

(Rosen II p. 245.)

Verschiedenheiten von dem Türken; 1. In dem Traume der Chugastah wird ihr von einer Gestalt ein Churasanischer Apfel und

eine indische Mangofrucht gereicht. — 2. Der König, welcher im Anfange auf die Jagd geht, ist nicht ein König „in den chinesischen (چين) Reichen“, sondern ein König von Ujjayini (راي اجين). — 3. Die Stadt der schönen Prinzessin heisst nicht, wie bei dem Türken „Medinet-al-Ukr“¹⁾, sondern مدينة القمر; die Prinzessin selbst wird hiernach immer ثعيرة genannt, also ganz in indischer Weise, wie Valdarbhi für Damayanti, Maithili für Sitä u. dgl. m. Von dem Könige, ihrem Vater, heisst es: „den man einen zweiten Rāma nennt“ (که اورا رام ثاني گویند). — 4. Das Zeugnis des Alten wird noch bestätigt und verstärkt durch das eines Papagaien, welcher, als die Königin sich eines Tages vor dem Spiegel bewundert und fragt, ob es wohl eine schönere Frau als sie oder einen mächtigeren Fürsten als ihren Gemahl gebe, lacht und, um den Grund seines Lachens befragt, wegen grösserer Macht auf jenen König von Ujjayini, wegen grösserer Schönheit auf dessen Tochter verweist. Jetzt erst verliebt sich der König in ihre Beschreibung, was schon nach den Worten des Alten allein nur bei dem Veneriessohne der Fall gewesen war. — 5. Der König macht sich allein auf den Weg, um die schöne Prinzessin aufzusuchen, und zwar in der Verkleidung eines wandernden Yogin (بر ديت سياحان ولباس جوگيان). — 6. Der König wandert nur bis an das Meeresufer. Als er dort einen ganzen Tag lang ruhig (باب) gewartet hat, kommt der Zephyr (باد دهور), der Bote des Meeres, und sagt dem Meere, wer der am Ufer wartende Fremde sei. Das Meer nimmt hierauf menschliche Gestalt an und stellt sich dem Könige mit seinen Diensten zur Verfügung. Der Letztere verlangt nun zuerst, nach Madinat al-Qār gebracht zu werden; da aber das Meer entgegnete, dass die genannte Stadt im Binnenlande liege, bis wohin seine Macht nicht reiche, so begnügt sich der König mit dem Verlangen, von dem Meere bis an das jenseitige Ufer gebracht zu werden. Hierzu versteht sich denn auch das Meer, und trägt ihn auf einer Welle bis zu dem angegebenen Ziele. — 7. Statt des Beutels steht bei Schach. eine Kutte (دلف), aus deren Falten (همه) man jederzeit die gewünschte Geldsumme nehmen kann. — 8. Die Pantoffeln sind aus Holz, das Schwert aus Knochen (تيفي از استخوان); letzteres wird, um die Stadt hervorzuziehen, zur Zeit des Abendgebetes (وقت نماز شام) aus der Scheide gezogen, und um sie wieder verschwinden zu lassen am Morgen (وقت صبح) wieder eingesteckt.

1) Also doch wohl مدينة القمر, was man auch 'Aqr statt 'Uqr aussprechen kann. Sollte darin eine Erinnerung an den Namen Akarschika erhalten sein, welchen die entsprechende Stadt in der Geschichte von der Gründung der Stadt Pataliputra im Kathavarisāgara trägt?

Stehunddreissigste Nacht.

Geschichte von den vier Freunden aus Balch und ihren vier Siegein.

(Gerrans p. 24¹, 35; Iken no. 16; Rosen II p. 265; vgl. Benfey p. 487.)

Der Ausdruck, welchen sowohl Nachschabli, als Muhammad Qadiri für die vier Gegenstände gebrauchen, welche der Weise den vier Freunden gibt, ist *مهر حکمت*, was bei Iken „wunderthätige Kugel“, bei Gerrans „pearl of wisdom“ übersetzt wird. Rosen übersetzt „Siegel“; es steht also bei dem Türken wahrscheinlich *مهر*.

Vom Qadiri zeigen sich bei Nachschabli folgende Verschiedenheiten: 1. bei Qadiri heisst es einfach, dass der Weise, als der vierte, thörichte unter den Freunden zurückkam, nicht mehr zu finden war; Nachschabli sagt genauer, er sei mittlerweile ausgewandert gewesen. — 2. Die Geschichte wird nun noch weiter fortgesetzt (Gerrans p. 45): als der Arme einst einem Freunde sein Missgeschick klagt, erzählt ihm dieser folgende Geschichte, um zu zeigen, wie leicht derjenige, welcher dem Rathe seiner Freunde nicht folge, in Unglück gerathe. Es waren einmal vier Freunde, deren einer der Zauberei kundig war. Als diese einst zusammen in einer Wüste giengen, sahen sie die Knochen eines Drachen auf einem wüsten Haufen zusammenliegen. Der Zauberer, um seine Macht zu zeigen, legte die Knochen zusammen wie sie gehörten, und sprach dann eine Zauberformel aus, durch deren Kraft die Knochen sich sofort mit Fleisch und Haut bedeckten. Er machte nun Anstalt, durch einen zweiten Zauberspruch dem Drachenkörper auch Leben zu geben; die drei Freunde warnten ihn zwar und stellten ihm das Gefährliche seines Beginns vor, er hörte aber nicht auf sie, sondern führte seinen Vorsatz aus. Kaum hatte der Drache Leben, als er auch den Zauberer auf einen Bissen verschlang, während die drei Anderen sich schon vorher entfernt und so gerettet hatten.

Achtundvierzigste Nacht.

Geschichte von dem Jüngling von Baghdad und der Lautenspielerin.
(Rosen II p. 269.)

Diese Erzählung, welche auch in arabischen Sammlungen mehrfach vorkommt¹⁾, ist bereits von Kosegarten (bei Iken p. 236) übersetzt. Zu bemerken habe ich nur, dass in A. (ob auch in C. habe ich zu notiren vergessen) der Kaufpreis, welchen der Haschemite dem baghdadischen Jüngling für das Mädchen zahlt, als 1500

1) In dem „Schmuck der Märkte“ von Zein al-din Dawud dem Arzte (Kosegarten, Christen, Arab. p. 22 und Palmermann, Brevis linguae Arab. Grammatica, Christenmathia p. 33) und in der 1001 Nacht (edd. Habicht und Fflescher X p. 420; Ausgabe von Böslig 1251, II p. 457, und Uebersetzung von Lane [London 1865] III p. 524), und wohl auch sonst noch.

Dinare, statt 500 in B. angegeben ist; ferner, dass ebenda der Dieb, welcher dem baghidischen Jüngling jenen Kaufpreis während des Schlafes unter dem Kopfe wegstiehlt, nicht ein Gewandsticker, sondern einfach ein Gauner genannt wird (طراز, nicht ضارر).

Neunundvierzigste Nacht.

Geschichte von den grossen Kornähren und dem weisen Landmanne.

(Rosen II p. 279; über Räthselfragen vgl. Benfey p. 395 Anm.)

Nachschabl ist in folgenden Punkten von dem Türken verschieden: 1) bei Nachsch. wird von den gefundenen Ähren gesagt, jede sei so gross wie ein Pferdeshweif (قياس دم اسب), und jedes Korn so gross wie ein Pfirsich (مقدار شفاالو) gewesen. Der Türke sagt nur, jedes Korn habe die Grösse eines Dattelnkerns gehabt: ein seltenes Beispiel, dass der Türke eine Uebertreibung Nachschabl's mildert, und nicht noch steigert! — 2) Das gefundene Getreide wird sofort zum König, nicht erst zum Statthalter und von diesem zum König gebracht. — 3) Zwischen den beiden Fragen, welche ein Freund des königlichen Boten demselben mitgibt, um sie von dem weisen Landmanne beantworten zu lassen, steht bei Nachsch. noch eine dritte: die nämlich: wie es doch komme, dass, während in der ehelichen Vereinigung der Genuas beider Geschlechter gleich sei,

doch der Mann allein die Last des Brautgeschenkes (مهر) und der sonstigen Geschenke (كايين) auf sich nehmen müsse? ¹⁾ — 4) Die türkische Bearbeitung beschränkt den Segen jenes wunderbaren Getreides auf ein Volk und leitet ihn ganz allgemein von der Rechtchaffenheit desselben ab, welche durch die eingeflochtene Geschichte von dem Käufer und Verkäufer illustriert werden soll; bei Nachschabl dagegen heisst es, dass dieses Getreide zur Zeit des Königs, welcher den weisen Urtheilsspruch zwischen Käufer und Verkäufer fällte, und von dem Augenblicke dieses Urtheilsspruches an, ja als directe Folge und Belohnung desselben überhaupt auf der Erde vorhanden gewesen sei. — 5) Die erste Frage (weshalb das schwarze Haar im Alter weiss werde?) wird von dem alten Landmanne dahin beantwortet: damit die Menschen erkennen, wie viel die Macht Gottes höher ist, als die ibrige; denn durch jene Verwandlung der Haarfarbe nimmt der allmächtige Färber einen Färbungsprocess vor, dem alle Färber der Welt nicht gewachsen sein würden. — 6) Die Antwort auf die unter 3. mitgetheilte Frage lautet dahin: bei zwar gleichem Genuss hat doch das Weib darnach die Last der Schwangerschaft, des Gebärens und Säugens zu tragen; als Ersatz dafür muss eben der Mann jene Lasten auf sich nehmen.

1) Ueber den Sinn dieser Frage, deren Wortlaut mir nicht recht verständlich war, hat mich Herr Prof. Fleischer belehrt.

Hundertste Nacht.

Geschichte von einem Könige und der Tochter des Kaisers von Rām.
(Iken no. 35.)

Abweichungen: 1) der Anfang lautet bei Nachschab so: Es war einmal ein König (پادشاه) von so ausserordentlicher Macht, dass er nach und nach alle Fürsten, welche gewagt hatten, sich ihm zu widersetzen, besiegt und unterworfen hatte. Die Folge davon war vollkommene Ruhe, glänzlicher Stillstand im Kriegehandwerk, und deshalb Verdienstlosigkeit und Unzufriedenheit der Soldaten, welche sich um Abhülfe an den Vezier wandten. Dieser versprach ihnen denn auch, durch List einen Krieg herbeizuführen, und machte zu diesem Zwecke, weil er die Folgen voraussah, den König auf die schön Tochter des Kaisers (قیصر) von Rām aufmerksam. — 2) Zuletzt heisst es noch: als die glückliche Mutter ihren verloren geglaubten Sohn lebendig und gesund wiedersah, lobte sie Gott und trat aus Dankbarkeit gegen ihn sofort von ihrem christlichen Glauben (als Prinzessin von Griechenland) zum Islām über.

Hundertste Nacht.

Von dem König Bahrām, seinen beiden Vezier Chāçah und Chulāçah und der Tochter des ersteren.

In einer Stadt herrschte einst ein König, Bahrām mit Namen. Derselbe hatte zwei Vezier, Chāçah und Chulāçah, deren ersterer eine Tochter besaß, ebenso ausgezeichnet durch Schönheit wie Frömmigkeit: ihre ganze Zeit, Tag und Nacht, widmete sie religiösen Übungen jener Art. Einstmals, als der Vezier Chulāçah in dem Palaste seines Collegen zu Gast war, begab er sich in etwas angetrunkenem Zustande in den Garten, um einen Spaziergang zu machen, und erblickte bei dieser Gelegenheit die Tochter des Chāçah, welche eben ihren religiösen Übungen oblag. Obgleich von der Schönheit des Mädchens entzückt, sagte er sich doch, dass er selbst mit einer etwaigen Bewerbung um dasselbe von dem Vater sicherlich würde abgewiesen werden, und beschloss daher, lieber bei dem Könige sich einen Dank damit zu verdienen, dass er ihn auf diese vorbürgene Schönheit aufmerksam machte. Dies that er denn auch nächsten Tages und schilderte die Reize der Jungfrau mit so lebhaften Farben, dass der König, ohne sie gesehen zu haben, sich sterblich in sie verliebte, und sie von dem Vater zur Ehe begehrte. Trotz der ausweichenden Antwort des Vaters, der abweisenden der Tochter, wurde der König in seiner Bewerbung immer dringlicher, so dass endlich Vater und Tochter, auf den Rath der letzteren, beschlossen, mit Hinterlassung all ihrer Habe aus dem Reiche und der Gewalt des Königs zu entfliehen. Eines Nachts brachten sie denn auch diesen Entschluss zur Ausführung; allein der König, welcher alsbald Nachricht hiervon erhielt, setzte ihnen

nach, holte sie auf halbem Wege ein, schlug Chäqah mit einer eisernen Keule den Kopf ein und bemächtigte sich ohne Weiteres der Tochter, die er unter die Zahl seiner Gemahlinnen aufnahm. Nicht lange darauf sah sich der König genöthigt, auf einige Zeit seine Residenz zu verlassen, und übergab unterdessen dem Chuläqah die Regentschaft. Eines Nachts nun stieg dieser auf das Dach des Palastes, von wo er mit dem Blicke in das königliche Harem reichen konnte; dort sah er die Tochter des Chäqah, und seine alte Liebe zu ihr erwachte von Neuem auf das Heftigste. Als bald schickte er eine Unterthänlerin mit Liebesanträgen an sie; doch alle seine Bitten, alle seine Drohungen fruchteten nichts: er musste von der pflichtgetreuen Gattin die entschiedenste Zurückweisung erfahren, die bald seine heisse Liebe in ebenso glühenden Hass verkehrte.

Kurze Zeit darauf kam der König wieder in sein Reich und seine Residenz zurück, und liess sich von Chuläqah über das berichten, was während seiner Abwesenheit vorgefallen war. Der trunke Vezier ergriff sofort die Gelegenheit, die Tochter des Chäqah fälschlich des Ehebruchs anzuklagen, und zu berichten, wie er sie einst von dem Dache des Palastes aus mit einem Koche *) habe buhlen sehen. Der König stürzte sogleich während in sein Harem, tödtete den angeblichen Buhlen auf der Stelle, und befahl, seine Gemahlin, von deren Mord er nur mit Mühe durch die Vorstellungen eines Kämmerers zurückgehalten werden konnte, auf ein Kameel zu binden, dasselbe in die Wüste zu jagen, und sie so dem Tode durch Hunger und Durst preis zu geben.

Das Kameel aber gelangte in der Wüste bald an eine Cisterne, wo auf das Gebet der Königin die Fesseln, welche sie an das Thier banden, sich lösten. Zugleich sah sie einen Topf und einen Strick vor sich liegen, so dass sie alsbald Wasser schöpfen, ihre religiösen Waschungen verrichten und sich ihrem Drange zum Gebet überlassen konnte. In diesem Zustande fand sie der Aufseher über die Kameele des mächtigen Kaisers, zu dessen Vasallen auch König Bahräm gehörte. Er war in die Wüste ausgezogen, um einige Kameele, welche ihm entlaufen waren, wieder einzufangen, fand so die unglückliche Königin und bot ihr, ohne ihren Stand und ihr Herkommen zu kennen, seine Hilfe und Vermittelung beim Kaiser an. Die Königin nahm sein Anerbieten an, und verschaffte ihm zum Dank durch ihr Gebet seine entlaufenen Kameele wieder.

Der Kameelhüter erzählte, nach Hause zurückkehrt, dem Kaiser von der schönen und wunderbaren Frau, die er in der Wüste gefunden, so dass sich der Kaiser sogleich aufmachte, um unter dem Vorwande einer Jagd sie selbst aufzusuchen und sich von der Wahrheit dessen, was ihm sein Beamter erzählte, zu überzeugen. Er fand die Frau in Gebet versunken, und wurde sogleich von ihrer

*) خير طباخ 1).

Schönheit so entzückt, dass er sie zur Ehe begehrte. Die Königin wies sein Ansinnen mit dem Bemerken zurück, dass sie schon die Frau des Bahräm sei, erzählte dem Kaiser ihre ganze Geschichte, und bat sich von ihm als Gnade aus, dass er den Bahräm als Mörder ihres Vaters und den Chuläqah als Verläumder ihrer Tugend zur Verantwortung und Strafe vor sich beschleiden möge; dann wolle sie sich in ein Kloster zurückziehen und ihr Leben lang für die Macht und das Glück des Kaisers beten. Ihr Wunsch wurde erfüllt, sie selbst mit in die Residenz genommen, Bahräm und Chuläqah vorgeladen, und als sie sich nicht verantworten und rechtfertigen konnten, dem letzteren die verläumderische Zunge ausgerissen, dem ersteren der Schädel ebenso mit eherner Keule zerhackt, wie er es dem Chuläqah gethan hatte. Schliesslich bat sich die Königin noch für den Kämmerer, welcher ihre augenblickliche Ermordung abgewandt hatte, eine Belohnung aus, und zog sich dann in ein Kloster zurück, um daselbst ihr übriges Leben im Gehet für den Kaiser und seine Freunde zu verbringen. „So“, schliesst Nachschah, „wird in der Welt alles Böse bestraft, alles Gute belohnt“.

Zweihundfünfzigste Nacht.

Geschichte von dem Vogel Hafrang (d. h. Siebenfarbig.)

(Rosen II. p. 291.)

Verschiedenheiten bei Nachschah: 1) die Erzählung spielt nicht nur zur Zeit der Söhne Israels, sondern unter ihnen (فریبنی اسوایل). — 2) Dem Mönch werden zur Wahl nicht ein ehrliches und zehn unehrliche Geldstücke vorgelegt, sondern nur ein ehrlicher gegen einen unehrlichen Dirhem. — 3) Wenn der Vogel von seinen Ausflügen zurückkehrte, so brachte er nicht, wie bei dem Türken, einen Smaragd, sondern ein Marderfell (مور) mit: mit diesen Fellen handelte nun der Mönch, und erwarb sich dadurch sein Vermögen. — 4) Der König will wegen der grossen Jugend des Siegers (dessen Name bei Nachschah nicht genannt wird) nicht glauben, dass er die That vollbracht habe, bis derselbe zum Beweis den abgeschnittenen Kopf des Ungeheims, welchen er in einen Graben versteckt hatte, beibringt. — 5) Der König macht seinen Schwiegersohn zunächst zu seinem Statthalter (نائب); zur Selbstherrschaft gelangt derselbe erst nach dem bald erfolgenden Tode seines Schwiegervaters. — 6) Das Ende lautet bei Nachschah folgendermassen: als der Jüngling nun König war, führte ihn die Jagd eines Tages nach der Stadt, in welcher, wie er von seiner Amme erfuhr, seine Eltern noch lebten. Er liess dieselben vor sich holen, und fragte den Vater nach dem Vogel Hafrang: er habe gehört, dass er einen solchen besitze, und bitte um die Erlaubnis, denselben sehen zu dürfen. Darauf antwortet der Alte: der Vogel sei einst, während er selbst auf einer Wallfahrt begriffen

gewesen, gestorben, dann aus Kummer über diesen Verlust auch sein eigener Sohn, und aus Liebe zu diesem wieder dessen Amme. Die Amme tritt nun hinter einem Vorhange hervor, und klärt den wahren Sachverhalt auf; darauf lässt der König die Wechsaler greifen und an den vier Ecken des Marktes steinigen, die Frau des Mönches aber steht vor ihrem Sohne in der höchsten Beschämung.

S c h l u s s .

Da derselbe bei Iken p. 312 von Kosegarten übersetzt vorliegt, so braucht er hier nicht näher behandelt zu werden. Nur der eine Umstand mag erwähnt werden, dass die das Datum der Abfassung des Werkes enthaltenden Verse, welche Kosegarten bei Iken p. 316 mittheilt, zwar in A. und C. fehlen, sich aber ausser in B. nach einer Mittheilung des Herrn Dr. Ammer auch in den zwei Münchener Handschriften no. 172 u. 176, und wie es nach den Angaben Dozy's in seinem *Catalogus cod. orient. Bibl. Academiae Lugduno-Batavae* (L. B. 1851) Vol. I. p. 356 scheint, auch in den drei dort beschriebenen Leydener Handschriften (no. 477. 478. 479) finden.

Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?

Von

Oberrabbiner Dr. A. Kohut
in Subiweissenburg.

Untersuchungen, deren Wurzelfasern tief im Boden des Dogmatismus ruhen, rufen dem Forscher, wenn andere er unbefangen urtheilen will, ein „noli me tangere“ zu. Wenigstens ist es nur so erklärlich, warum sich nicht bisher die Kritik der wissenschaftlich gebildeten jüdischen Theologen an die Beantwortung der, in der Ueberschrift genannten Frage herangewagt hat. Oberflächlich betrachtet, sieht man sich in die unbequeme Alternative versetzt: entweder all' die vom Talmud auf die Eschatologie bezüglichen Momente gläubig hinzunehmen — oder zu leugnen. Indessen liegt bei genauerer Erwägung zwischen diesem: Entweder — Oder eine ungeheurere Kluft, die ein vorurtheilsloses, auf Geschichte und Kenntniss der im talmudischen Zeitabschnitte herrschenden Ideen gestütztes Forschen wohl zu überbrücken im Stande ist, indem es das specifisch Jüdische sichtet und das Fremdländische ausscheidet. Die Beantwortung der obigen Frage wird daher zunächst auf die culturhistorische Darstellung der herrschenden parsischen Vorstellungen, die anerkanntermassen ihren tiefeingreifenden Einfluss auch auf die agadische Gedankenrichtung des Talmud ausübten, verweisen. Der Weg zu dieser Forschung ist durch die von Anquetil, Bernouf, Windischmann, Haag, zunächst und vor Allem aber durch den unermüdlichen Fleiss des um die Parsenliteratur so hochverdienten Spiegel erzielten Resultate gebahnt. Diese rastigen Arbeiter der Wissenschaft haben mit unästhetischer Mühe aus dem Labyrinth des verwitterten Parsismus die einzelnen Bausteine zusammengetragen und zu einem Ganzen zusammengefügt. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologen wird es nun sein sich diese gewonnenen Resultate anzueignen und das mit dem Parsismus vergleichbare so reichhaltige Material der talmudischen Agada und des Midrasch wissenschaftlich auszubenten, um durch das Zurückführen des in ihnen enthaltenen fremdländischen Elementes auf seinen Ursprung, das Einheimische auf einer desto sichereren Grundlage aufzubauen. Denn es hiesse unserer Meinung nach dem Judenthum einen schlech-

ten Dienst erweisen und den agadischen Theil des Talmud und Midrasch falsch beurtheilen, wollte man Ansprüche, wie beispielsweise folgende: „In der zukünftigen Welt findet kein Essen, kein Trinken statt, vielmehr erfreuen sich die Frommen am Lichtglanz der göttlichen Majestät“ Berachot 17 a.; „Alle israelitischen Propheten weissagten bloss von der Zeit der Erlösung, das eigentliche Jenseits aber hat kein Auge erschaut ausser Gott“ das. 34 b.; „Die Weisen haben keine Ruhe weder hier noch dort, da sie von Geistesentwicklung zu Geistesentwicklung schreiten“ das. 64 a.; Moed Kat. 29 b. so wie eine sehr grosse Zahl ähnlicher eschatologischer Sätze in eine und dieselbe Linie stellen mit andern, die innere Oekonomie des Himmels und der Hölle, die „für die Frommen bestimmten fetten Mahlzeiten“ und Punkte ähnlicher Art eingehend besprechenden Mittheilungen. Vielmehr werden wir letzteren ohne jedes Bedenken ihr jüdisches Heimathsrecht absprechen, und sie dem Vorstellungskreise eines andern Volkes überweisen. Diese Ansicht beansprucht übrigens kein Verdienst der Neuheit. Schon Maimonides polemisiert an zahlreichen Stellen seiner Werke in bald offener bald verdeckter Weise gegen das Verfahren des, übrigens von ihm hochgeschätzten, ersten jüdischen Religionsphilosophen: Saadja Gaon, weil sich dieser in seiner Darstellung der Eschatologie (s. Einnoth Vedeoth C. VII, VIII, IX) ganz und gar an den Talmud anschliesst und über ihn kaum hinausgeht. Dahingegen nimmt der kühne Denker Maimonides seinerseits keinen Anstand viele agadisch-talmudische Sätze bildlich zu fassen, oder als aus den jeweiligen Orts- und Zeitverhältnissen hervorgehend zu bezeichnen ¹⁾.

In Wahrheit wird auch jeder unbefangene Forscher Maimonides beipflichten. Bei dem assimilirenden Wesen der Agadah, die alle Culturüberwältige der Völker, mit denen sie in Berührung trat, in sich aufnahm und alle ethischen Momente selbstthätig zu einem dem jüdisch-monotheistischen Geist angemessenen Producte verarbeitete, wird es daher durchaus nicht befremden vom Talmud und Midrasch auch im Punkte mancher eschatologischen Vorstellungen ein ähnliches Verfahren beobachtet zu sehen. Dass diese Punkte, wie wir alsbald sehen werden, vorwiegend dem Parsismus entlehnt sind, ist ganz natürlich, wenn wir bedenken, dass die babylonischen Juden mit den Persern in steter Wechselbeziehung lebten und mit einem Volke gern verkehrten, von dessen, von wahrhaft ethischen Grundsätzen getragenen Lebensgewohnheiten sie sich in dem Masse angezogen fühlten ²⁾, in welchem Masse sie durch dessen dualistisches Religionssystem zurückgestossen wurden. Nichts liegt daher näher, als die Annahme, dass sich manches ursprünglich dem Par-

1) Vgl. unsere Abhandlung „Vergleichung der eschatologischen Ansichten Saadja's mit denen Maimonides' mit Berücksichtigung ihrer Anlehnung an die talmudische Eschatologie“ in „Ben-Chananja“

2) Cf. Berach. 46 b.

sismus angehörende eschatologische Moment im Volksleben der babyl. Juden festgesetzt hat, welches dann im Laufe der Zeit in der Agadah, in diesem treuen Organ des Volkes, entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Hiermit aber soll und kann keineswegs behauptet werden, dass die Messiasidee, die Lehre von der Auferstehung und dem Jenseits — diese Fundamentallehren jeder positiven Religion, auf die, wenn wir auch von der talmondischen Ausdeutung absehen, in mannigfachen Andeutungen der Bibel hingewiesen wird — aus dem Parsismus stammen. Sollte in der Eschatologie überhaupt ein gegenseitiges Entleeren der Grundideen angenommen werden, müssten wir dies um so mehr von den Parsen behaupten, als ihr Gestirncultus¹⁾, ihre Lehre von Zrâns akarana (זרע לא עץ cf. Daniel's: זרע קרע)²⁾, so wie endlich die von der syrisch-christlichen Kirche stark beeinflusste parsische Liturgie³⁾ bereits ein Analogon für die Entleerung der Parsen aufweist. Lässt nun aber von streng wissenschaftlichem Standpunkte eine chronologisch so späte Einwirkung auf den Parsismus gelten, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch schon früher die mit den babyl. Juden in immerwährender Wechselwirkung lebenden Perser manche dem jüdischen Anschauungskreise angehörenden Lehren haben herübernehmen und in iranischer Fassung ihrem dualistischen Religionssystem einverleiben können? Wenigstens kann eine solche Entleerung von der späteren parsischen Annahme von sieben Paradiesen und Hölleu, so wie von der Lehre: dass am Ende der Tage vor dem Eintreffen des „Heilers“ über die Welt schwere Plagen hereinbrechen werden, mit hoher Wahrscheinlichkeit behauptet werden, da für diese Punkte in der Bibel, nicht aber in den Urtexten der Parsen Anhaltspunkte gegeben sind.

Frellich kann alles dies nur muthmasslich ausgesprochen werden. Die Priorität dieser oder jener Ansicht mit Evidenz festzustellen, ist bei dem fragmentarischen Charakter der Parsenschriften und unserer mangelhaften Kenntniss derselben eine Aufgabe, deren Lösung erst einer späteren Zeit muss vorbehalten werden.

Uebrigens tritt bei unserer gegenwärtig zu ziehenden Parallele die Frage nach der Priorität insofern zurück, als die beizubringenden Talmud- und Midrashestellen von der Art sind, dass sie sich bei einer blossen Gegenüberstellung der Parsenschriften als aus diesen herübergangen erweisen. Dass sie aber an Bibelversen angelehnt sind, darf uns nicht abhalten ihren fremdländischen Ursprung anzuerkennen, — und wird diese Erscheinung auch Niemandem auffallen, der da weiss, wie der Agadisten Bestreben darauf gerichtet war, irgend einem entlehnten Gedanken gerade durch

1) Vgl. Prof. Spiegel's gründlichen Aufsatz in dieser Zeitschr. Bd. VI. S. 78 fg.; derselbe im Iten Bde der Avesta Uebers. S. 275.

2) Derselbe in dieser Zeitschr. Bd. V. S. 221 fg.

3) Derselbe im 2ten Bde der Av. Uebers. S. CXX fg.

dessen Anlehnung an die Bibel Sanktion und Heimathrecht zu verschaffen. Dieser bekannten Thatsache erwähnen wir eigentlich nur zu unserer Entschuldigung, wenn wir in der nachstehenden Parallele die zur Begründung einer Ansicht angezogene Bibelstelle nicht wiedergeben, — vielmehr den alleinigen Kerngedanken mit den parsischen Quellen — und der objectiveren Vergleichung wegen wenn möglich mit dem p. Originale confrontiren.

Traten wir nun nach diesen nothwendigen Vorbemerkungen speciell an unsere Parallele heran: so werden wir unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise auf drei Haupttheile: a) das Jenseits b) die Heilszeit c) die Auferstehung lenken.

I. Paraisch-talmudische Lehre vom Jenseits.

A. Jenseits, Rechenschaftsablegung, Vergeltung, Paradies und Hölle.

Der im Zendavesta scharf ausgeprägte Gegensatz zwischen der materiellen, bekörpernten Welt *aghêus actratô Vend. VII, 128; Yç. IX, 4; LVI, 10, 5; yt. 10, 93* — oder auch: *actratô gashâ Vd. II, 1, 129; VIII, 82; XVIII, 116; yt. 3, 17; 5, 89; 13, 11 u. s. w.* — und der geistigen — *manahyo* — Welt *et. Yç. XXVIII, 2; XXXVIII, 9; XLII, 8; LVI, 10, 5* — legt vollgültiges Zeugnis ab: dass die Lehre von der jenseitigen Welt — *parâhu Yç. XLV, 19* oder: *parôagna* (nicht nahe) *Vend. IX, 166; XIII, 22; Yç. LIV, 8* der altiranischen Religion wenigstens begrifflich nicht unbekannt war. Wie in jeder positiven, so ist auch nach der paraischen Religion der eigentliche Schwerpunkt des Jenseits die Verabreichung von Lohn (*mizda*) und Strafe (*âthri, citha*). Dieses seines Grunddogmas ist sich auch der Mazdayasnier vollkommen bewusst. Er betet: (*Yç. XXXIII, 5* *ç.*)

apâ nô daregô jyâitim âkshathrem vaghêus managhô.

ashât â erexâs pathô yaeshû mazdâo ahurô shaetî

yê zaotâ asha erexâs hvô manyêus â vahistât kayâ

„Gieb uns reiches Leben im Reiche des Vohumanô (Paradies)

Hin zu den reinen Pfaden der Reinheit, auf welcher Ahuramazda wohnt.

Welcher Zaota auf den reinen (Pfaden) der Reinheit (wandelt), der begehrt nach dem himmlischen Paradies.

Oder auch (das. XXXIV, 12):

çishâ nâo ashâ pathô vaghêus qatêng managhô

têm advânem ahurâ yêm môi mraos vaghêus managhô

daênâo çaothyañtîm yâ hû keretâ ashêitî urvâkshat

hyat cevistâ hudâohyô mizdem mazdâ yêhyâ tû dathrem.

„Lehre uns Asha die Pfade, die da gehören Vohumanô;

Den Weg des Vohumanô, von dem Du mir gesprochen hast;

Die Gesetze des Nützlichen, in welchem, der Recht thut, aus Reinheit sich wohlbefindet,

Wo der Lohn, den Du Weisen versprochen, den Deinen gegeben wird.“

Der Mazdayasnier hält querschütterlich fest an der ihm gegebenen Verheissung (Yç. I. 15) „der Lohn, den Zarathustra den tilaubigen früher zutheilte, dass er zuerst komme in die glanzvolle Wohnung des Ahuramazda — dieser Nutzen wird Euch durch Vohumand — und Asha zugetheilt“ oder auch (das. XLV, 19):

„Wer mir aus Heiligkeit also offenbar wirkt

Das, was nach seinem Willen dem Zarathustra das erste ist,

Dem gewährt man als Lohn: die jenseitige Welt

Sammt allen mir bekannten Gütern . . .“

In diesem unangestrittenen Ausblick zum belohnenden Gnadenvertheiler (Apyta bakhtar yt. 24, 28) und im Hinblick auf eine Welt voll Seligkeit ertrug der fromme Parse die Mühsalen seines Erdenlebens in hingebungsvoller Resignation, nicht als ob er, wie sein Stammbruder: der Brahmine, in assefischer Beschaulichkeit schon bei Lebzeiten für die Erde abgestorben wäre! Im Gegentheil ist auch der frommste Parse für sein Erdenglück gar nicht so unempfindlich ¹⁾ — wohl aber ist er resignirt, weil er der Ansicht lebt, dass die Erde durch ein unerbittliches Schicksal regiert werde, „mit welchem man weder durch Schnelligkeit, noch durch Kraft, noch durch Verstand, noch durch Weisheit kämpfen kann“ ²⁾. Indessen kann der Parse bei seiner grössten Ergobenheit und seinem redlichsten Bestreben die strengen mazdayasnischen Gesetze und minutiösen Verhaltensmassregeln zu beobachten, dennoch nicht umhin, sich vielfacher Vergehen schuldig zu machen, die um so unvermeidlicher sind, als die unbedeutendsten Versehen nach der Interpretationsweise der Doctör's ebenso viele und schwere Vergehen sind ³⁾. Kann sich nun auch der Parse von diesen Sünden durch die Beichte — *pañta* — und das Recitiren des Avesta zum Theil reinigen — auf eine völlige Schuldenvergebung darf er keinen Anspruch erheben. Daher gehört es zu den Fundamentalsätzen des Parsismus, dass Jeder nach seinem Tode zur Rechenschaft (*marand*) gezogen wird. Unzweideutig spricht sich Yç. XXXII, 6 hierüber aus:

1) Auf das Gedächtnis seines Erdenglückes kommt der Parse in seiner Geleiten oft zurück, cf. Yç. VII, 61—64; XL, 3—6 und die etwas dunkle Stelle Yç. XXXIII, 10:

*vigrao gtot buhtayō yāo xi toghare yāonā bodi
yōqet manā bevañu tūwahi lā axonā khakshōbrā
roht ekshēyā managā khshathrē vohasē zētā tantū.*

„Alle die Lebensgenüsse, welche waren und noch sind
Und welche sein werden, die vertheile nach deinem Willen,

Möge ich wachsen durch Vohumand, Khshathra und Asha an Gütlichkeit für
das Leih.“

2) *Minokhired* bei Spiegel (Einfalt. in die trad. Schrift, 3. Pars. II. 8. 84. N. 5).

3) *Das.* 8. 88.

paouruaēno ēnākhstā yāis çrāvayēntē yēzi tāis athā
hātā marānē ahurā vahistā vōictā managhā
thwāhmi vi mazdā khshatrōi ashaēcā çēñghō vīdām

„Viele Strafen erlangt der Mensch, wenn so, wie er es verkündigt hat,

Offenbar abrechnen wird Ahura, er, der künig ist durch den besten Geist,

In Deinem Reich, o Mazda, wird die Lehre des Asha vernommen.“

Diese Rechenschaftsablegung und strenge Sonderung des Guten von dem Bösen erfolgt am Morgen des 4. Tages nach dem Tode an der Brücke Cinvat vgl. Vend. XIX, 91—98: thrityāo khshapō vīuçaiti ūçraocayēnti hāmya, gairinām asha qāthranām āçnaoiti mīthrem buzaēnem, hvarekhsaētem ūyōrāiti. Vizareshō daēvō nāma çpitama zarathustra ūvānem laçtem vādhayēnti drvatām daēvayaçnanām merezuñitīm mashyānām; pathām zrvōdātānām jaçanti yaça drvaitō yaça ashaonē; çinvatperetām mazdadhātām ashaonīm baodhaçm ūvānem yātem gaōthanām paitijaidhyēnti dātēm actvaiti aghvō. „In der dritten Nacht nach dem Kommen und Leuchten der Morgenröthe. Und wenn auf die Berge mit reinem Glanze der siegreiche Mithra sich setzt. Und die glänzende Sonne aufgeht. Dann führt der Daeva, Vizaresho mit Namen, o heiliger Zarathustra, die Seele gebunden, die sündlich lebende der schlechten, die Daevas verehrenden Menschen. Zu den Wegen, welche von der Zeit geschaffen sind, kommt, wer für das Gottlose und wer für das Heilige ist. An die Brücke Cinvat (kommt er) die von Ahuram. geschaffene, wo sie das Lebensbewusstsein und die Seele um den Wandel befragen. Den geführten in der mit Körper begabten Welt.“

Weitere interessante Mittheilungen giebt der Sadder-Bundehesh (bei Sp. I. c. S. 172 fg.), aus welchem wir zur Ergänzung des Gesagten und mit Weglassung der nicht zu unserer Parallele nöthigen Momente nachstehende Punkte ansziehen: اندر پس به

مارئیسشان آن گویند که اندر مردم پنج چیز مینو است یکی را جان خوابند یکی را اخو خوانند یکی را روان نام یکی را بوی نام یکی را فروهر نام یکی را ایزد تعالی در تن مردم بکاری گذاشته است. „In der guten mazdayagnischen Religion heisst es, dass im Menschen fünf Dinge himmlisch sind: das eine nennt man Lebenskraft, das andere Akho, das dritte Seele (revāo), das vierte Bewusstsein (hōi), das fünfte Froher. Alle diese hat der höchste Gott im menschlichen Körper mit einem Geschäfte beauftragt und sie haben etwas in Obacht zu nehmen.“
و تن و جان عیبی و پادۀ فراغر نیست و حساب بر ایشان نباشد...

از سبب آنکه تن آلت روان است. و آن کند که آن غمناک پس
 پرستار خیر خدای در وجل این هر یکی را بدان که سیرده است باز
 خواستد و مردم رفته کند بقدرت خود حساب و شمار کردن جیمنود دل
 در دین چنان. شود چون جهان از تن بیرون آید روان سه روز درین
 جهان در میگردد و بدان حالت که از تن بیرون آید باشد میشود
 و طلب تن میکند و امید میدارد که باشد که یکبار دیگر بازتن تواند
 شد. „Körper und Lebenskraft empfangen keine Strafe und bran-
 chen keine Rechenschaft abzulegen, weil der Körper bloß das Werk-
 zeug der Lebenskraft ist und das thut, was sie ihm befehlt. . . .
 Bei der Auferstehung verlangt der höchste Gott von Jedem
 Rechenschaft über das Geschäft wieder, womit er beauftragt war;
 er macht den Menschen lebendig, um an der Brücke Urvat Rech-
 schaft abzulegen. In der Religion heisst es so: Wenn die Lebens-
 kraft aus dem Körper herausgeht, so befindet sich die Seele drei
 Tage lang in dieser Welt an jenem Ort, wo sie vom Körper her-
 ausgegangen ist. Sie sucht den Körper und hofft, dass es möglich
 sein werde nochmals in den Körper zurückzukehren.“

Aus diesen absichtlich in extenso mitgetheilten Stellen erhellt,
 dass die Parsen eine zweimalige Rechenschaftsablegung lehren; die
 erste, die von dem Lebensbewusstsein und der Seele am Morgen
 des 4. Tages nach dem Tode, — und die zweite — die nach der
 Auferstehung von Seele und Körper abverlangt wird (vgl. auch
 das 31. C. des Bund.).

In gleicher Weise muss auch in der, mit der Rechenschafts-
 ablegung verbundenen Vergeltung ein Zeitunterschied angenommen
 werden. Denn während der Vendidad¹⁾ und wie wir alsbald sehen
 werden, auch das 22. Yast-Fragment die Vergeltung mit dem Ueber-
 schreiten mit der Urvat-Brücke — also am 4. Tage nach dem
 Tode — vor sich gehen lassen, verlegen Yç. XLII, 5; L, 6 und
 das 31. C. des Bund. die Lohnvertheilung auf die Zeit nach der
 Auferstehung.

Wichtiger als dieser Punkt dürfte jedoch die Frage sein: worin
 nach dem Zendavesta das eigentliche Wesen der Belohnung und
 Bestrafung besteht. Ein uns glücklicherweise noch erhaltenes Frag-
 ment, der 22. Yast, giebt uns hierüber einen klaren Aufschluss.

1) Vd. a. s. O. und § 25: ubi hā spaciavānē vañuhm dōnām mādaya-
 gahm, ubi astax ubi asthuxma ubi baodhāgax viurricyāt „Nicht will ich
 verlassen das gute amsday. Gesetz, wenn Irbeine, Seele und Lebensvermögen
 sich von einander trennen.“ Dieser Sata recurriert nämlich auf Vend. VIII, 252
 erat ahmā astax nāstam aghat paxax astax baodhāgāgax viurricišt „Was
 wird der Lohn dieses Mannes sein, wenn Körper und Seele sich getrennt
 haben?“

Die Wichtigkeit dieses Fragments auch für unsere Parallele wird es entschuldigen, wenn wir dessen Hauptinhalt hier ausziehen.

Auf die Frage Zarathustra's: wo die Seele während der drei Nächte nach ihrem Scheiden aus dem Körper weile, erhält Z. den — auch oben im Sadder Bund, schon vernommenen — Bescheid: dass sich die Seele in die Nähe des Kopfes setze und „in dieser Nacht die Seele so viel Fröhlichkeit sehe, als die ganze lebendige Welt“¹⁾; *upu abtām kshapanem avava! abâtōis urva ishaiti, yatha vīpēm imai yat juyō aghas* (Yt. 22, 2. 6). Hierauf fährt nun das Yt. Fragment (§ 7) fort: *thrityāo kshapō thraosta vnuçā çadhayēiti yō nars ashaonō urva urvarāhneça paiti baoidhisea vididhāremnō çadhayēiti rapithwitarā! haca naēmāt rapithwitarāçibyō haca naēmāçibyō hobaoidhis lubaoidhitarō anyāçibyō vātaçibyō*. „Wenn der Verlauf der dritten Nacht sich zum Lichte wendet, da geht die Seele des reinen Mannes, zu die Gerüche der Pflanzen sich erinnernd, vorwärts. Ein Wind kommt ihr entgegen geweht, aus der mittägigen Gegend, aus den mittägigen Gegenden, ein wohlriechender, wohlriechender als die andern Winde.“ In jenem Wind kommt dem Frommen seine Handlungsweise in Gestalt eines schönen glänzenden Mädchens entgegen und begrüsst und führt ihn vorwärts (das. 9—13). Hierauf fährt § 15 fort: *paoirim gāma frabarāt yō nars ashaonō urva, humatē paiti nīdadhāt, bitingāma frabarāt yō nars ashaonō urva hūkhātē paiti nīdadhāt; thritim gāma frabarāt yō nars ashaonō urva, hvarstē paiti nīdadhāt, tūrim gāma frabarāt yō nars ashaonō urva, anagbraēshva raocōhva nīdadhāt*. „Die Seele des reinen Mannes thut den ersten Schritt und gelangt in (das Paradies) Humata, die Seele des reinen Mannes thut den zweiten Schritt und gelangt in (das Paradies) Hūkhata, sie thut den dritten Schritt und kommt in (das Paradies) Hvarsta, die Seele des reinen Mannes thut den vierten Schritt und gelangt zu dem unendlichen Lichte.“

Die früher Verstorbenen schicken sich an, Fragen an den Ankömmling zu richten (§§ 16, 17.), aber Ahuramazda ertönt den Befehl (18): *qarethanām hē beretanām saremayēhē raoghnabē, tat aētī yūnō humanaghō hvacaghō hukyaotīnabē hudaēnabē qurethem paça paratriçīm . . .* „Bringet ihm von den Speisen her, dem vollen Fette, das ist die Speise für einen Jüngling, der Gutes denkt, spricht und that, der dem guten Gesetz ergeben ist, nach dem Tode“ etc.

Im Wesentlichen dasselbe enthält von der Belohnung die neuere Umarbeitung des Yt. Fragments: der Minokhired (bei Spiegel l. c. II B. S. 138 fg.). Beachtenswerth ist nur, dass hier § 49 ganz besonderes Gewicht gelegt wird auf den blendenden Glanz und den unausgesetzten Umgang mit den Yazatas, deren der ins Paradies Aufgenommene gewürdigt wird.

1) D. h. die guten Thaten treten dem Menschen in seiner Sterbestunde vor die Seele und erfüllen ihn mit froher Hoffnung, s. Sp. 1. St.

Einen fernern, auch Yç. LIV, 4. 6 schon genannten Zusatz giebt noch das 31. C. des Bund. (v. weiter unten), wornach die himmlischen Gåthås den Frommen kostbare Kleider auflegen werden, welcher Passus ausgeschmückt im Sadder Bund. (Sp. 1, c. 177) also lautet: *وآثر یشت کرده باشند جامهای زرین و سیمین درخشد بنا*
گوفرهایی شاهوار جواهر باشد بعد از آن که یشت کرده باشند
و جامهای - بخارتمیان و روان و میگویند بهتر باشد خاصه که باشند
بارزانیان داده باشد پس از انشای جامهای نیکو تودار. بهتر باشد . . .
 „Hat man auch den Yast vollzogen, so erhalten sie (die Frommen) goldene und silberne Kleider mit kostbaren Edelsteinen; sie werden auch jünger sein, nachdem der Yast gemacht ist. Die Kleider der Freigebigen, der Weisen, der Guten werden besser sein, besonders wenn man heilige Sendungen an Würdige gemacht hat, nach ihnen sind die Kleider derer, die gute Handlungen verrichtet haben, die besten.“ —

Dem Seligkeitszustand der Frommen gegenüber ist den Frevlern nur Folter und Höllenpein beschieden. Das Schicksal der Frevler ist zwar im Grundtext des genannten Yt. Fragments nicht nach der Analogie des früher vom Frommen Mitgetheilten angeführt, wird aber consequent im erwähnten Minokh. ergänzt.

Vielleicht ist auch auf dieses traurige Loos, das dem Bösen einst beschieden ist, die äusserst schwierige Stelle im Yç. LI, 6. zu beziehen, die ich nach der Mittheilung Haug's¹⁾ hierher setze:

lthā l haithjā narō athā gēnājō

drūgō ha tā rāthemō jēm qashuthā fraidim

drūgō ajōgō hōis pithā tanvō parā

Vajō berodubjō dus-garethem nūcat qathram

„Nun wohlan fromme Männer und Weiber!

Wenn ihr Lust nach des Schlechten Habe heget,

So spende ich das Fett von des Schlechten Körper.

Vaju vernichte den, schlechte Speise Bringenden die Speise!

Ueberblicken wir die bisher mitgetheilten Stellen über die Vergeltung, so sehen wir, dass der Parsismus letztere ziemlich materiell auffasst. Die Seligkeit ist nach seiner Lehre der potenzierte Grad der irdischen Freuden, die den Frommen ohne jedwede Beimischung von Leiden einen unversiegbaren Quell für die Befriedigung irdischer Wünsche erschliessen — während die Bestrafung in einer bis zur Auferstehung andauernden Höllenpein besteht. Ist diese Zeit eingetreten, dann werden, wie die Frommen, die bis dahin um den goldenen Thron Vohumanō's weilten, auch die in der Hölle Gepeinigten aus derselben befreit, nachdem sie zuvor die „an Schmerzen und Heftigkeit die Lehren von 9000 Jahren überwie-

1) Vgl. diese Zeitschr. Bd. VIII, S. 759.

geude⁴ Strafe der sogenannten: „Drei Nächte“ — tiathrūm khezharīm — abgebußt haben⁵).

Die in dem genannten Yt. Fragment ihrer Rangstufe nach angeführten vier Benennungen des Paradieses, welche vier Paradiesabtheilungen zu sein scheinen, veranlassen uns bei der Wichtigkeit dieses Punktes für unsere Parallele noch die andern im Zendavesta vorkommenden Bezeichnungen für das Paradies anzugeben. Ausser den erwähnten vier untersten Paradiesabtheilungen a) Homata b) Hūkhata c) Hvarsta und d) Anaghra raocao (Sitz des Urlichtes) wird noch Vend. XIX. 122; Sir. I, 30; II, 30 e) miçvāna (in Verbindung mit gātu) „die immernützende Wohnung“ angerufen. In dieses Paradies werden nach der Ansicht der späteren Parsen jene, deren gute und schlechte Handlungen sich das Gleichgewicht halten, versetzt. Der Grund für die Namensbedeutung des Wortes miçvāna = immernützend, welchen die Huzvāresch-Üebersetzung mit: همیشه سود (= همیشه سود) wiedergibt, dürfte meines Erachtens in der Annahme zu suchen sein, nach der an diesem Orte ein Schatz, aus den überzähligen guten Thaten der Frommen bestehend, sich befinden, und von welchem der gläubigen Seele zur Ergänzung ihrer Tugendhandlungen zugetheilt werden soll. Hiernach wäre die Benennung: „immer nützend“ gut gewählt.

Cf. Sadler Bund. (Spiegel Avesta Commentar S. 449) و آنچه بظالم و ستم از مردمان بستانند و بدان جهان یکی چهار عوض باز ستانند و چهار چندان گرفته باز ستانند بر روان مظلوم دهند و اگر او را گرفته نبود از گنج همیشه سود او بر مرد عوض آن باز دهند

Sehr oft wird ferner

f) vahista ahm ashaonāo die beste Welt der Reinen angerufen. Vd. I. c. 120. nistayēni vahistem ahm ashaonām raocaghēm viçpōqāthrem „ich preise den besten Ort der Reinen mit allem Glanze versehenen“; Yç. IX, 64 inem thwām pacirim yānem haoma jaidhyēni durasha: vahistem ahm ashaonām raocaghēm viçpōqāthrem „Um dieses als die erste Gunst bitte ich Dich, o Haoma, der Du vom Tode fern bist: um den besten Ort der Reinen, den leuchtenden, mit vollem Glanz versehenen“ vgl. noch Vsp. X, 8; XXVI, 5; Yç. XI, 27; XVII, 44; LXVII, 36; yt. 12, 36; 23, 8.

vahista ahm ashaonāo³) scheint der Sitz der abgeschiedenen

1) Vgl. Bund. C. 31; Huzv. Glossa zu Vend. VII. 136; Sadler Bund. a. a. O.

2) Im Gegensatz zu dieser: „Wohnung der Reinen“, heisst die Hülle acistā aghna „der schlechtesten Ort“, v. Vd. III, 120 den acistem den ahm „hin zum schlechtesten Ort“; Vd. V, 178 tem vā ahm drestāthē shyathnāis qāis qāstena nigirimeyāt acistai aghna „Diesen Ort, ihr Schlechten, macht euer eigenes Gesetz, durch eure eigenen Thaten zum schlechtesten Ort“; Yç. XXXII,

Seelen der Reinen gewesen zu sein cf. Vend. XVIII, 55; Yç. LIX, 18: *paraiti valistahê aghêns* er geht zum Paradiese. — Endlich werden noch g. h) Vend. XIX, 107, 121 und sonst die Wohnung der Amësha-spenôas (*maëthanem amëshanûm spëstanûm*), und die Wohnung Ahuramazda's: *garô-nmâna* (Gorothmân bei den Späteren) die Wohnung *xar' êzoxrê*, häufig angerufen, vgl. Vend. I. c. Vsp. VIII, 7; yt. 3, 4: 10, 32; 12, 37; 13, 24; 19, 44; 24, 28 u. s. w. *Garô-nmâna* oder auch: *garô-demânê* Yç. I, 15 oder: *domânê garô* Yç. XLIV, 8; XLIX, 4 ist 24 mal 24000 Farsängen über der Erde und ist der oberste Himmel.

Wir haben vorsätzlich diese auf eine aufwärtsführende Rangstufe hinweisenden Benennungen für das Paradies ausführlich belegt, weil wir zur Ergänzung des in der Einleitung Gesagten bekennen müssen, dass die spätere Ansicht von den 7 Himmeln auch aus den im Zend gezeigten Benennungen sich herausgebildet haben konnte.

Diese, in dem noch nicht gedruckten Theil des Ulemâ-i-Islâm¹⁾ angeführten sieben Paradiesabtheilungen sind folgende: 1) *باد چانه* Region des Windes, 2) *سپهر چانه* Region des Himmelsgewölbes, 3) *ستر چانه* Region der Sterne, 4) *ماه چانه* Region des Mondes, 5) *خورشيد چانه* Region der Sonne, 6) *انگر روشن* anfangsloses Licht, 7) *چتي*.

Das Ardâi-virâf-nâme giebt die Reihenfolge etwas variirt an. Hiernach soll Ardâi-virâf, der von Sosiosh geleitet in 7 Tagen die 7 Himmel durchschritten haben soll, zuerst in die Gegend des Hamêhbagân (*mitvânâ*) gekommen sein; die in diesem Paradiese lebenden Menschen fühlen Hitze und Kälte zugleich. In seiner weiteren Reise durch die Himmel gelangt er 2. in den Himmel Qar-pâya, deren Einwohner wie die Sterne glänzen, dann in den 3. Himmel Mâh-pâya, deren Bewohner wie der Mond leuchten. Die Bewohner des 4. Himmels leuchten gleich der Sonne. Ueber diesen Himmeln wölbt sich der Gorothmân. Die Seligkeit des 6. Himmels Açar-roshn (*anendloses Licht, das zend. anaghra raoçân*) ist für die Helden, Gesetzgeber, überhaupt für die ausgezeichneten Frommen bestimmt. Der siebente höchste Himmel Anaghra raoçân²⁾ ist Sitz der größten Vollkommenheit, wo sich auch Zarathustra am goldenen Throne sitzend, befindet.

Bemerkenswerth ist noch, dass das Ardâi-virâf-nâme keine, wie man doch glauben sollte, den 7 Himmeln entgegenstehende Einthei-

13, *yâ âksatârâ grêsmê bihagut aëstahêja demânê manaçhê* „wer die Zerzeresung des Reiches wünscht, der gehört in die Wohnung des schlechtesten Geistes“.

1) Vgl. Spiegel, *Aræta Cætera*. Bd. I, S. 251 N. 1; in d. E. trad. Sch. II, B. S. 102; Parsigr. S. 188.

2) Vgl. über diese Inconsequenz Sp. Eihl. in d. tr. Sch. S. 123.

lung von 7 Hölleu annimmt, vielmehr nur eine Hölle voraussetzt, ¹⁾ zu der mehrere Wege führen.

B. Fortsetzung.

Nachdem wir nun im Vorhergehenden aus den zerstreuten und vereinzelten Zügen, die wir dem Zendavesta und den ihrer Redaction nach zwar einer späteren, ihrem Inhalte nach aber einer ziemlich alten Periode parsischer Anschauung angehörenden Schriften entlehnten, ein einheitliches Bild über das Jenseits, die Vergeltung u. s. w. zu construiren versucht haben, wollen wir ein Gleiches mit den agadisch-talmudischen, weit auseinander liegenden Aeußerungen thun, indem wir zunächst jene herausgreifen, deren Berührungspunkte oder gar Identität mit den parsischen Ansichten ins Auge springen.

Eine solche Aeußerung ist vor allem die im Midrasch Genes. Rabba Ende des 14. Capitels gegebene. Hiernach sind im Menschen fünf seelische Potenzen vereinigt, denen ebensoviele Benennungen entsprechen. Diese sind 1. נפש , welche mit Rücksicht auf Deuter. 12, 23 die Lebenskraft ist (= جان) 2. רוח ist mit Beziehung auf Kohel. 3, 21 der Lebensgeist (= روح) 3. שכל , welche durch das fremde Wort: שכל oder שכל erklärt ist. Auch s. v. hat offenbar die richtigere Lesart: שכל oder שכל , denn שכל ist, wie ich vermutho, das im Sadder Bund. genannte بوی = bōi und שכל ist das zendische haodhō (vgl. Vend. VII, 3; XIII, 166; XIX, 26. 36; Yc. XXVI, 11; LIV, 1), welches = „Bewusstsein“ heisst und die vierte seelische Kraft ausmacht, deren Function die citirte Stelle im Sadder B. folgendermassen

beschreibt: $\text{بوی را در آن کار آتست که عقل و فهم و خرد و عیون و حفظ شمر یکی پنجای خوش نگاه دارد تا آخر پس بکار خوش مشغول باشند و بکار خوش و زبرد و قوت باز تن بخشد و اعصاب و قوت یکدیگر دهند. Das Bewusstsein hat die Aufgabe, den Verstand, das Gedächtniss, die Vernunft zu beobachten und an ihren Orten in Acht zu nehmen, damit sich ein Jedes mit einem Geschäfte befasse und seinen Auftrag verrichte und dem Körper Kraft verleihe, auf dass wiederum die Glieder einander Kraft geben sollen.“ Mit dieser sachlichen Mittheilung stimmt aber auch die des Midrasch überein, wenn er dem mit שכל bestimmten seelischen Theil die Function zuweist, dass er über die andern seelischen Potenzen gleichsam wache und dem Körper, der in Folge des Schlags$

1) Die im 22ten Fragm. durch das Wegfallen der drei Hölle entstandene Lucke wird in der neuern Umarbeitung im Mischnahred durch folgende drei Benennungen: Dummheit (schlechter Gedanke), Duzbähke (schlechte Rede), Duzbavarez (schlechte That) ausgefüllt.

schlaft und kalt werden würde, von neuem Kraft und geistige Regsamkeit zuführen.“

Die 4. und 5. Seelenkraft heisst *יורה* und *יורה*, welche in der Bibel: Ps. 22, 21; 35, 17; 78, 50; Hiob 33, 18; 22, 28 als blosser Epitheta der Seele vorkommen. Diesen Seelenkräften schreibt der Midrasch keine besondere Function zu und sie scheinen überhaupt, analog der parsischen Annahme, als blosser Vervollständigung der Fünfzahl herbeigebracht zu sein.

Wenn des Menschen Lebenskraft der völligen Auflösung entgegen geht und der Mensch sich dem Tode nahe fühlt: da treten vor seine Seele alle seine Handlungen hin und sprechen: „so und so hast Du an jenem Orte, so und so in jener Zeit gehandelt.“ Taanith 11 a. (cf. Yt. 22, 2. 6) „In dieser Schreckensstunde ruft der Sterbende seine guten Werke vor sich und fleht: rettet mich vom fürchterlichen Todesgerichte, und die guten Werke antworten: Freund! gehe nur in Frieden, ehe Du zum Gottesgericht gelangt bist, sind wir schon dort und geleiten Dich dahin.“ Pirke De R. Eliezer C. 34 (Yt. I. c. 9—15). Noch mehr! „Gott zeigt sogar dem Sterbenden, wenn er gerecht war, den Lohn für seine guten Thaten und den Ort seines Aufenthaltes im Paradiese“¹⁾ Jalkut zu Jesajas § 330; Midr. Tanch. C. 1.

Ist der Mensch gestorben, schwingt sich seine Seele nicht sofort auf zum Himmel, sondern „umschwebt den Körper, von dem sie sich nur ungern trennt, drei Tage lang“ Jerus. Berach. (cf. Vend. 19, 91—96; Yt. I. c. 7). Nach der Meinung R. Chisdai's umschwebt die Seele trauernd den Körper sieben Tage Sabbath 152 a.

So wie ferner nach Annahme der Parsen dem Frommen seine guten Handlungen in Gestalt eines wunderschönen Mädchens, dem Bösewicht aber seine gottlosen Thaten in Gestalt eines hässlichen entgegenkommen: — so sagt auch der Talmud, — Ketub. 104 a. cf. Sabb. 152 b — allerdings weniger sinnlich: „Wenn der Fromme das Zeitliche segnet, gehen ihm drei Schaaren dienstthuender Engel entgegen²⁾. Die eine Schaar spricht: „Er gehe ein in Frieden“;

1) Hiermit wäre sachlich zu vergleichen Sadder Band. (bei Sp. I c. 8. 119)

در دین بچنان گوید که آن روز که ایمنی خیرد آنکس یزید سه بار روان آنکس مینو گاهان بر آید و بیوشت و گرو گمان برد اورا نیکی و بدایش
Im Gesetze heisst es: „an jenem Tage wo man den Götter-Kleid jemandes vorführt, ergreift der himmlische Götter seine Seele und bringt sie in das Paradies und den Götterlande und zeigt ihm seine gute Vergeltung; seinen Ort und Aufenthalt, den er im Götterlande einnehmen wird.“

2) Die Ansicht, dass die Frayshis der frommen Seele entgegenkommen und sie zum Paradiese geleiten, begegnen wir auch im Sadder Band. (bei Sp.

die zweite: „Er, der gerade gewandelt“; die dritte spricht: „Er komme im Frieden und ruhe auf seiner Lagerstätte“ (Jes. 57, 2). Aber wenn der Freyler dahinscheidet, gehen ihm drei Schaaren verwundender Engel entgegen. Die eine Schaar ruft: „Keinen Frieden dem Ruchlosen“ (das. 48, 22); die zweite: „Tranernad liege er da“ (das. 50, 11) und die dritte sagt: „Fahre hinab und liege bei den Verstockten“ Ezech. 32, 19.

So wie nach dem Zend (Vsp. X, 22; Yç. IV, 9; XXXIX, 9 u. z. w.) die Seelen der Reinen in die Wohnung Vohmannô's eingehen und beim goldenen Thron Platz nehmen, so „gehen auch die Seelen der Frommen unter den Thron der Gottesherrlichkeit ein“ **שְׁמוֹתֵיהֶן שָׁל צְדִיקִים גִּזְרוֹת הָחַי כְּכֹא הַכּוֹר** Sabb. 152 b. — Eine fernere merkwürdige Uebereinstimmung mit der oben mitgetheilten Zendstelle (Vd. XIX, 94) „dass die Seele der Freyler gebunden fortgeführt wird“¹⁾, zeigt auch die eben angegebene Talmudstelle, wo es heisst: **וְהַלְכֹתָ וְהָלַכְתָּ יְשָׁרִים** — „die Seelen der Freyler gehen gebunden“.

Indessen wird auch die Seele des Frommen nicht gleich nach ihrer Trennung vom Körper ins Paradies aufgenommen; sie muss vielmehr erst Rechenschaft ablegen und wegen der ihr anhaftenden Vergehen die Strafe der Ruhelosigkeit abbüssen. Diese Strafe dauert zwölf Monate, bis zu welcher Zeit der Körper dem gänzlichen Verwesungsprozess anheingefallen ist, alsdann die Seele in den Himmel fährt und nicht mehr herabkömmt cf. Sabb. l. c. Wie gleichzeitig aus dieser Stelle erhellet, lässt der Talmud, ähnlich der oben vernommenen p. Ansicht, nur die Seele zur Rechenschaft ziehen. So auch der Midrasch Jalkut 123 a. „Der Körper, spricht Gott, ist

چون روان آنکس که تووود کرده باشد یا گیتی: **Aveta Comm. 3, 416**):
خريد يشعه باشد ازين جهان بشود پس جنود هـ روالهائی و زرد گان
از روزگار و راتشت اسفتمان تا اين روزگار همه از پس باز آيند و آنرا
بگوشتن پذيرند و او را بگرفته خویش عمر بهر کنند و روان او رامش
نماید و جمله بهم راعم يا او بروند تا او را بجایگاه خویش رسانند

אֵיךְ כֵּן (1) Beachtenswerth ist die Hazzvaresch-Glosse zu Vend. l. z.:
**אֵיךְ כֵּן בְּנֵי דָר גִּרְתָּן מוֹפְתִית אִמָּה בְּנֵי דְשִׁיתְנוּתוֹ אִמָּה אֲחִירָב
אֵשׁ מִלֵּךְ נִרְסֵן בְּנֵי מוֹפְתִית אִמָּה דְרִירָא אֵשׁ מִן זָךְ הֵם בְּנֵי בְנֵי אִמָּה
דְּשִׁיתְנוּתוֹ** Jedermann fällt durch einen Strick am Hals, wenn er
stirbt; ist er rein, so fällt der Strick von demselben ab; ist er schlicht, so
ziehen sie ihn an diesem Stricke in die Hölle, cf. Sp. l. c. S. 411.

זָאֻם (2) **זָאֻם** (Zaum) (habe ich als Derivat von dem chald. u. syr. **זָאֻם**, Zaum,
Zügel, in der Bedeutung: Zaum anlegen, binden; vgl. Targum zu Cant. Cant.
l, 10; vgl. auch Sabb. 411b. **קִיטְרָא דְזָאֻמָּא** „das Knäpfen des Zaumes“;
cf. Levy's chald. Wörterb. s. v.

aus der Erde genommen nicht vom Himmel, aber Du, o Seele, bist Bürgerin des Himmels, kennst dessen Gesetze, Du allein sollst Rechenschaft ablegen“.

So wie aber Bund. und Sadder Bund. eine nach der Auferstehung zu erfolgende zweite Rechenschaftsablegung lehren, nach welcher Seele und Körper wegen ihrer Sünden gestraft werden, so lassen auch Talmud, Synhedr. 91b, und Midrasch, Genes. Rabba 169. Jalk. I. c. bei der Auferstehung die Strafe an Seele und Körper vollziehen. „Zur Zeit der Auferstehung wird die Seele zu ihrer Rechtfertigung sagen: der Körper ist allein schuldig; er allein hat sich vergangen. Kaum habe ich ihn verlassen, so flog ich, rein wie ein Vogel, durch die Luft. Aber auch der Körper wird seinerseits behaupten: Die Seele allein war der schuldige Theil, sie hat mich zur Sünde getrieben. — Kaum entfernte sie sich von mir, lag ich unbeweglich auf dem Boden und verschuldete weiter nichts. Und Gott legt von neuem die Seele in den Körper und sagt: sehet wie ihr gesündigt habt, jetzt gebet beide Rechenschaft.“

Die mit der zweimaligen Rechenschaftsablegung verbundene zweimalige Vergeltung ist aus zahlreichen Belegstellen nachweisbar; indessen bescheiden wir uns auf die Stellenangabe Tract. Sabb. I. c.; Themura 16a; Ketub. 111a; Midr. Ps. zu 149, 5; Midr. Cant. Cant. 2, 3. Nach den hier gegebenen Mittheilungen ist die noch vor der Auferstehung zu verabreichende Vergeltung beschränkt, während die zweite und umfassendere Vergeltung erst mit dem jüngsten Gericht, nach der Auferstehung erfolgt vgl. Aboda Zarah 5b. 4a; Nedar. 8b. wozu auch der berühmte Commentator R. Nissim zu vergleichen ist. Hierher ist noch zu beziehen folgende Stelle, Rosch Haschana 16b: „Am Gerichtstage werden die Menschen in drei Classen geschieden sein, in die Classe der vollkommenen Frommen, die sofort ins Buch des ewigen Lebens eingeschrieben werden; in die Classe der vollkommenen Frevler, die der Hölle verfallen, und in die Classe der sogenannten זנינים „Zwischenmänner“ d. h. die zwischen gut und schlecht schwanken und deren gute Handlungen von den bösen aufgewogen worden. Diese kommen auch in die Hölle, werden aber durch Basse wieder befreit“¹⁾.

Was das Wesen der Vergeltung angeht, so enthalten hierüber Talmud und Midrasch ausser vielen ethischen Aeußerungen, die wir hier nicht betrachten wollen, auch viele crasse Aussprüche die, wie sich später ergeben wird, der parsischen Vorstellungssphäre angehören. Hier wollen wir nur einen mit dem oben besprochenen Yt. Fragment überraschend ähnlichen Midrasch (Jalkut Genes. § 20) anziehen: שני כוסות שני בנן עין וכלהם ס' דברי מלאכי השרת וכל אחד מהם זי מיתם כוזר חלקי ומבזק וכסה סהצוק בא

1) Vgl. die Tosephtisten z. St. Schlagwort ליום הדין.

2) Vgl. hierzu Anhang 2.

אצלם מפשיטין מעליו הבגדים שעמר בהן בקבר ומלבישין אותו ח' בגדים של ענני כבוד . . . ומקלסין אותו ואומרים לו לך אכול בשמחה לחמריך ומכזיבין אותו לשקום נחלו שם טוקף ה"ה צייר וורדים הדסים . . וששים מלאכים עומדים לראש כל צדיק וצדיק ואומרים לך אכול בשמחה רבש טעסקה בחורה . . ומתחדש עליהם לשלש משמורות משמר ראשונה נעשה קטון וזכנס למחיצת קטנים ושמה שפחה קטנים משמר שנייה נעשה בחור ושמה שפחה בחורים משמר שלישיה נעשה זקן ושמה שפחה זקנים . . ויש בנן ערן ס' ריבוי מיוז אלונה בכל זית הקטן שבהם משובה מכל עצי בשמים ועץ החיים באמצע ונומי מכה כלן ערן ויש בו ת"ק אלף שנים . . ודיחו „Zwei Edelsteine strahlen am Himmel des Paradieses, bewacht von sechs Myriaden dienethuender Engel, deren jegliche Gestalt wie das Himmelsgewölbe glänzt“¹⁾. Beim Erscheinen des Frommen begeben sich ihm die Engel entgegen, ziehen ihm seine Todtenkleider aus und legen ihm Gewänder vom reinsten Aether an (cf. Bund. C. 31 und die mitgetheilte Sadder Bund-Stelle), und singen ihm also entgegen: „Geniesse in Freuden deine Speise“ (cf. Yt. 22. 18). Hierauf begleiten sie ihn an einen köstlichen von tausenderlei Rosen und Myrthen andufteten Ort (cf. Harvīp-Pēit des Minokhired § 48), sechzig Engel umgeben jeden Frommen und singen immer also: „Geniesse in Freuden den süßen Honig“ (cf. Malyō-zarehaya das.), weil du dem Gesetze treu bliebest (Yt. I. c. 13). — Hierauf zertheilt sich um den Frommen das Paradies in drei Abtheilungen. Er betritt die erste und schmückt sich mit der Blüthe der Kindheit, er betritt das zweite Gemach des Paradieses und geniesset die Freuden der Jugend, er gelangt in das dritte Paradies und treut sich mit den Greisen (cf. Yt. I. c. 15). Längs des Eden grünen Myriaden von Bäumen, deren geringster köstlicher und würziger duftet als die wohlriechendsten Pflanzen (cf. das. 7—10). In der Mitte erhebt sich der Baum des Lebens, der sich mit den weiten Zweigen ausbreitet und in sich tausenderlei von verschiedenem Geschmack und Wohlgeruch vereinigt“ (vgl. d. Paradiesbaum Harvīp taokhma = Allsamen). „Aber, fügt der Mithrasch bedeutungsvoll hinzu, als wollte er uns erst jetzt seine specifisch jüdische Ansicht über die Freuden des Paradieses sagen, aber die eigentlichen Freuden die der Frommen im Paradiese warten, können nicht geschildert werden — kein Auge hat sie erschaut, unser Gott“ לא פיסס הקב"ה בבוד התורקן להם יותר ויותר שנאמר עין לא ראתה אורות וזלתיך וג'

So wie im späteren Parsismus begegnen wir auch im Talmud (Chag. 12b.) der Annahme von sieben Himmeln, denen sechs bibli-

1) Auch nach Vend. II, 130 dienen die Bewohrer des Paradieses von Yima als Lichter. Zarathustra fragt Ahuramazda: *oxyō hatatōd rabeō aglōn ashām ahuramazda yō syāha ē raorayati adistava varšava yō yimō kermānōi* „Von welcher Art sind die Lichter, o Ahurama, welche dort leuchten in den Umkreisen, welche Yima gemacht hat?“

sche Namen entsprechen. Der erste und unterste Himmel heisst Vilon (וִילון = velum). „Er rollt sich auf und dann wird das Rekia (der 2. Himmel von unten) sichtbar“ Berach. 58b. Der 2te Himmel, an dem Sonne, Mond und die Planeten befestigt sind, heisst Rekia (רִקִּיעַ, erinnert an anaghrā Rocio der Sitz des Lichtes). In dem 3. Himmel שְׁחָקִים wird für die Frommen Manna gemalen. Im 4. זבול befindet sich der Altar, wo der Engelsfürst Michael opfert¹⁾. Der 5. Himmel die Wohnung der dienstthuenden Engel heisst maon (מָנוח, klingt an umāna). — Im 6. Himmel Machon (מָכוֹן) sind die Schatzkammern des Schnees²⁾, des Regens — die Wasserwohnung³⁾ — und die Kammern des Sturmes⁴⁾. Im 7. Himmel Arabot (עֲרֻבוֹת) sind endlich: Recht, Gerechtigkeit und Tugend, Schätze des Lebens, Friedens und Segens⁵⁾, die

1) S. unsere Abhandlung: „Ueber die jüdische Angelologie und Dämonol. in ihrer Abhängigkeit vom Paradies“ in d. Abhh. für d. Kunde des Morgenlandes IV. B. Nr. 3 S. 27.

2) Vielleicht dachten sich auch die Parzen den ewigen Schnee (Yt. 19, 3 kancoteflura vatra) im Himmel aufgespeichert.

3) Entspricht dem Khlo apasim des Vend. XIII, 167. „Khlo patit apasim parait yphama Zarathustra „zur Wasserwohnung geht er, o heiliger Zarath.“

4) Der oft Vend. XIX, 44; Yt. XXII, 27; XXV, 16; Yt. 19, 4 5 u. 6 w.) genannte vayas uparūkaiyā „die in den Höhen wirkende Luft“ scheint ebenfalls im Himmel seinen Aufenthalt gehabt zu haben.

5) Unter diesem Schutz verstehe ich diejenigen, von dem, den sogenannten בינונים, von denen oben gesprochen wurde, zugestrichen werden wird. In der That küssen sich auch, ganz dem Hamésh-göt der Parzen entsprechend, Midr. Jalkut Exod. § 395 und Exod. Rabh. Ende C. 45, wenn sie von einem Schutz sprechen, von dem sind Gott den Frommen zur Vervollständigung ihrer Tugendthaten enthalten wird. ואחר כך ראה (טשה) אברה גורל אשר אברה זה של מי הוא אל מי שיש לו את מותן משכרו ומי שאין לו את מותן לו חנם וימות לו מזה „hernach sah er (Moos) einen grossen Schutz, da rief er aus: für wen ist bestimmt dieser grosse Schutz? Da sagte Gott: wer Verdienste hat, der erhält von ihm, und der keine hat, dem theile ich umsonst zu und gebe ihm von diesem.“ So wie ferner die Bewohner des Haméshgötts Hitze und Kälte zugleich fühlen d. h. weder der Höllestrafe verfallen, noch der Belohnung theilhaftig sind, — lässt auch Midr. zu Kohel 7, 14 die בינונים auf dem Zwischenorte (midvāna) zwischen Paradies und Hölle Platz nehmen. כמה רחב בינונים אשר ביהל ר' אחא אשר נפת ורבנן אשרי שחיהו בינונים ר' יוחנן אשר ביהל ר' אבה בר שיהו משצות זו סו (zwischen dem Paradiese und der Hölle)? R. Johanan meinet: eine Wand, R. Aba: eine Spinnweb, die andern Rabbinen sind der Ansicht: beide seien nebeneinander, damit sie von einem Orte in den andern sehen können.“ Hiermit ist noch zuvidlich das 1. Cap. des Band. zu vergleichen wo es heisst: כמה רחב בינונים ואכאדכאוסנד מן באליסה זבי אשר רשעא דסונד וזנס זך אשר ותאריך אינשאן מיאן הודך ואיך דותמן תי פחוס דבוינונים „diese beiden himmlischen Wesen (Ormuzd und Ahriman) sind unbegrenzt; das höchste Unbegrenzte nennt man das anfangslose Licht, das niedere (Unbegrenzte) die anfangslose Finsternis — zwischen beiden ist eine Leere und einer ist mit dem andern verbunden.

Seelen der abgeschiedenen Reinen (erinnert an yahista ahn ashaudio), die Seelen die noch gehören werden sollen¹⁾, der Thron der Wiederbelebung, umgeben von Ophanim, Seraphim und Chajotengeln (siehe unten) und endlich der Thron der Herrlichkeit. — Bedeutungsvoll setzt aber nach dieser Specialisirung der Talmud abermals hinzu: *שָׁלֵף אֵל חַי רַם וְשֵׁא שׁוֹכֵן עֲלֵיהֶם בְּרִשְׁתּוֹ . . . עַד כָּאן יֵשׁ לָךְ רֵשִׁית לְדָבָר* „über ihnen thront in Arbohr der König, der lebendige Gott, der hohe und erhabene, bis zu dieser Grenze konntest du Betrachtungen anstellen — nicht mehr von da ab und weiter“ — wie ich glaube aus Polemik gegen die Parsenansicht, dass Ormazd im obersten Himmel Garōmāna mit seinen Ameschaspands und den Seelen der Reinen verkehre. Ähnlich dem Ardāl-yirūf-nāme nimmt auch der Midrasch (zu Ps. 11, 3) an, dass die sieben Himmel von sieben Classen der Frommen je nach ihrer aufwärtsführenden Rangstufe bewohnt werden: *שֶׁבַע כְּתֻבִּים סֵל בְּיוֹקִים יוֹרְדוּ שׁוֹדֵר דְּרָקִים כְּחֵמָה וְכִלְכֻּל כִּדְקֵי כְּבוֹשָׁנִים . . . כְּבִרְקִים כְּשׁוֹשֵׁנִים וְכִלְשִׁוּרִים* „Von den 7 Classen der Frommen, die den Himmel bewohnen, werden welche leuchten wie die Sonne, manche wie der Mond, andere wie das Firmament, manche wie die Sterne, manche wie die Blitze, wie die Lilien — wie die Fackeln.“

Consequenter als der Parsismus verfährt der Talmud, wenn er den sieben Himmeln — 7 Höllen entgegensetzt. So heisst es Sota 50b, „David habe durch den siebenmal wiederholten Ruf des Wortes *בְּנֵי* (cf. 2 Sam. 19, 1. 5) Absalom aus den 7 Wohnungen der Hölle befreit.“ Die ebenfalls biblischen Namen der sieben Höllen giebt Midr. Jalk. zu Ps. 11, § 656 folgendermassen an: *נְשִׂית אֶרֶץ, אֶרֶץ תְּהוֹמֹת, צִלְסוֹת, דּוֹמָה, נִיהָוִם, וְאֶבְהֹן, שְׂאֹל* etwas variirt Erub. 12a. Indessen stimmen Talmud und Midrasch auch in diesem Punkte mit den persischen Quellen insofern überein, als sie, so wie diese, von der innern Oekonomie der Hölle bei weitem weniger mittheilen, als von der der Himmel. Die Annahme von sieben Höllen scheint überhaupt, analog den 7 Himmeln, aus den in der Bibel vorkommenden Namen sich herausgebildet zu haben, wie denn in der That Pirke D. R. Eliezer C. 43 nur von 7 Pforten — so wie Succa 52a von 7 Namen „des bösen Triebes“ die Rede ist.

Zum Schluss noch die Bemerkung, dass ähnlich der persischen Annahme auch nach Talmud und Midrasch die Bewohner der Hölle am Ende der Tage begnadigt werden (v. weiter unten): „Nur diejenigen, die im Lando des Lebens (auf Erden) Schrecken verbreitet, die Sünde ihrer selbst wegen geübt und andere dazu verleitet haben, — werden von Generation zu Generation gerichtet. Das Gehilnom kann aufhören, nicht aber ihre Strafe“ *שְׁתֵּנוֹ הַחַיִּים . . . בְּאֶרֶץ חַיִּים וְשִׁחְטָא וְהִשְׁחָא אֶת הָרַבִּים יִדְוֹנָן בָּהּ לְעוֹרֵי דְרוֹחַ*

1) Yq. XXIV, 14; XXVI, 20; yf. 13, 17 u. sonst ist ebenfalls von den „Travashis der ungeborenen Reinen“ die Rede.

רושׁ חשׁחׁ 17a. Ähnlich das 31te Cap. des Bundeshesb: *וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹל ה' אֱלֹהֵיהֶם וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹל ה' אֱלֹהֵיהֶם וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹל ה' אֱלֹהֵיהֶם* „Jene, welche ihrer Werke wegen gemacht sind, — die ihrer Natur nach böse sind, — die lässt man solche Strafen erdulden, wie diejenigen, welche todeswürdige Verbrechen begangen haben, wie man sie andere Menschen nicht erdulden lässt.“

II. Parsisch-talmudische Lehre vom zukünftigen Erlöser.

C. Caoshyauc. — Ereignisse am Ende der Tage.

Ueber den zukünftigen Heiler in der Person Caoshyauc (Sosiosch bei den Spätern)¹⁾ giebt das Zendavesta schätzenswerthe Mittheilungen. Wir werden nur die für unsere Parallele nothwendigen Momente ins Auge fassen. Ein zur Erklärung des Namens und der Thätigkeit Caoshyauc hochst wichtiger Text ist Farv. Yt. 120: *yō aghat caoshyauc verethragha nāma actvat-eretācca nāma avutha caoshyauc yathā vīcpeṃ ahūm actvaitem cāyāt avatha actvat-eretō yathā actvaō hā uslanavaō actvat-ihiyēghem patistāt patistātēē hizangrō-cithrayaō draghō patistātēē ashavakaratahē īhāēshaghō.* „Der da ist Caoshyauc der Siegreiche mit Namen und Actvat-eretō mit Namen, deswegen Caoshyauc, weil er die ganze bekörperte Welt heilen wird; deswegen Actvat-eretō, weil er bekörpert seiend und lebendig dem Zerstören der Bekörperten widerstehen wird, zum Widerstand gegen die zweifelsige, mit Samen versehene Drukha, zum Widerstand gegen den, die Reinen vergewaltigenden Hass.“ Diese Stelle sagt uns nun deutlich, worin die einstige Wirksamkeit des die Welt befruchtenden Heilers bestehen wird: in dem Bewirken der Auferstehung und der, dieser vorausgehenden Vernichtung der Dämonen des Luges und der Unreinheit²⁾.

Noch unzweifelhafter giebt Zamy. Yt. 89 — 96 die Thätigkeit von Caosh. an. Dort heisst es: *yāt upaghacāt caoshyaucem verethraghanem uta „anyaōcētī hukhayaō“ yāt keremavāt īrāshem ahūm azarehūstēm amarehūstēm afrithyaucem apurāstēm yavaēghūm yavaōcūm vaōkhsbathrem yāt īrēta pati upōhistan ghačāt ghayō amirekhtis dathmī īrāshem vaēna ahūm* „welche (Majestät) folgte Caoshyauc dem siegreichen und den andern Freunden, wenn er machen wird die frische Welt, die nicht alternde, unsterbliche, un-

1) Ueber die Etymologie des Wortes Caoshyauc (dem die Harz. Ueberr. mit *סוסיושׁ* = der Sossioche, wiedergiebt), vgl. Spiegel, Avesta. Ueberr. R. I. S. 244 N. 1 und Windischmann, Mitra S. 79.

2) Vgl. auch Vend. XIX, 18: *janūt patirkaōmānūmkhānūstēti, jahmī naxayāhī caoshyauc verethragha haes apāt kançoyāt* „Ich werde schlagen die Pari, vor der man die Kule hängt: bis daz gehören wird Caosh, der Siegreiche aus dem Wasser Kançoya.“

verwesliche, nicht faulende, immer lebende, inuner glückliche, freiherrschende, wenn die Todten auferstehen und die Usterblichkeit der Lebenden kommt, die da nach Wunsch fördert eine frische Welt.“

Wie die durchschossenen Worte: anyaōcit hakhayō offenbar besagen, werden ausser Čaoshyaōc noch Freunde desselben erwartet, die bei der Auferstehung thätig sein werden. In der That ist auch in den Urtexten häufig von Čaoshyaōtō „Heilern“ die Rede. Vsp. III, 26 werden sie neben den Amesha-speñtas anrufen als: čaoshyaōtāca¹ „dahistō arsh-vacāctemañ aiwāmatemañ ae-khrāga-nutemā mazistō „die Freigebigsten, die sehr wahr Redenden, kräftigsten, un Verstand glänzendsten, grössten“, cf. auch Vsp. XII, 21; Yc. XX, 6; XXIV, 14; XXXIV, 13; yt. 13, 17; 19, 22²), vor Allem aber die auch sonst wichtige Stelle Yc. LXIX, 13 (g.: yatha iā vācīm nāshima yatha vā čaoshyaōtō daqymam čuyamna vācīm bareñtō buyama čaoshyaōtō buyama verethraghanō buyama ahurabē mazdāō frya vāzista ačtayō yōi narō ashavanō hamatāls maininma hūktāls mrvatō hyarstāls verexyaōtō „damit wir segensreiche Reden führen, oder dass wir, Heiler der Länder, nützliche Reden verkünden, Heiler seien, Siegreiche seien, Freunde und Genossen des Ahuramazda seien als reine Männer, welche gute Gedanken denken, gute Worte reden, gute Werke wirken“. Aus dieser Stelle geht nun mit Bestimmtheit hervor, dass mit Čaoshyaōc noch Genossen erscheinen werden. Höchst wichtig ist ferner die sich gleichfalls aus dieser Stelle ergebende Ansicht: dass jeder Fromme und durch gerechten Wandel Ausgezeichnete Anspruch machen darf, einst ein Čaoshyaōc genannt, das heisst zu den Bewirkern der Auferstehung gezählt zu werden³).

Indessen prägte sich eine typische Zahl von Heilern aus. Die hierauf bezügliche Stelle im Bund. I. c. lautet: *בר זך פרשכנה בוקאר ירסן פרששאן מרתאן יאריבאן יוספה איע דננה בוסנד בוקאר ירסן פרששאן מרתאן יאריבאן יוספה איע דננה בוסנד* „Bei diesem Wachsen der Körper (bei der Auferstehung) werden jene, von denen geschrieben steht, dass sie leben⁴), fünfzehn Männer und fünfzehn Mädchen, dem Čosiosh zu Hilfe kommen.“

Was die Zeit angeht, wann Čosiosh erscheint, darüber verlau-

1) Ueber die Variante Čaoshyaōc vgl. Windischm. I. c. S. 79.

2) Derselbe (Zorusti. Studien S. 297) vermisset unter der in letztgenannter Yc-Stelle gebrauchten Ausdruckweise: frachōcōrethrañ čaoshyaōtām „die neunmündenden Heiler“, die Čaoshyaōc an die Seite gesetzten Heiler, wiederzufinden.

3) Vgl. Windischmann Mittheil. S. 86.

4) Wie viel Menschen und wer die sind, die lebend im Paradiese bis zur Auferstehung weilen — behandelt die gründliche Untersuchung Wind. Zorusti. St. 244 fg. Hier nur die Bemerkung, dass auch nach Baba Bathra 17a sechs Personen lebend ins Paradies gekommen seien, vgl. Ketob. 77b, wo dies auch von R. Jesus b. Levi, auch in anderer Beziehung noch als Held der Sage, behauptet wird.

tet in den Texten nichts bestimmtes. Die Stelle aber — nämlich Anhang des schon oft genannten Bund. Capitels¹⁾ — wo eine mathematisch genauere Zeitangabe stand, ist durch einen in den Text eingeschlichenen Fehler sehr dunkel. Jedoch steht so viel fest, dass Čaošhyāc nach der traditionellen Annahme der Parsen den Endpunkt des Menschengeschlechts bildet, das heisst dann erscheint, wenn der aus dem Urmenschen abstammende Generationsprozess der Menschen geschlossen ist. Hierauf ist auch in den Texten — Yt. XXVI, 32, 33; LVIII, 2; yt. 13, 145 — in denen der Urmensch: Gayomertihna und Čaošhyāc zusammengestellt werden, angespielt. Hiermit wäre aber auch gleichzeitig das Erscheinen von Čaošhyāc genau genug fixirt, da wir anderweitig wissen dass: zrvāna akarana — Vend. XIX, 33; oder zrvāna-dareghō-qadhātā „die Zeit der Herrscherin der langen Periode“ einen, 12000 Jahre umschliessenden Zeitraum bezeichnet, der gleichfalls die Dauer des Weltbestandes ist. Wir können nicht umhin gelegentlich auch die von Prof. Spiegel²⁾ aus einem kleinen Parsenfragment mitgetheilte Eintheilung dieses Zeitraumes hier zu erwähnen, weil wir auf dieselbe verweisen müssen.

Hiernach heisst es: مدت دنیا هزار سال دقته است بدین نور است تا سه هزار سال دنیا مستقیم ساخته شده و تا سه هزار سال گیومرت . . . تنها نشسته و بعد از نشستن پادشاه گیومرت تا رسد آخر „Die Zeit der Welt wird auf 12000 Jahre angenommen auf folgende Weise: 3000 Jahre vergingen, bis die Welt für sich selbst nutzbar gemacht wurde, 3000 Jahre wohnte Gayomarth allein in derselben, von Gayomarth's Regierungsantritt bis zur Auferstehung sind 6000 Jahre.“ — Bemerkenswerth ist die von Plutarch (de Is. et Os. C. 47) im Namen des Theopompus mitgetheilte Eintheilungsweise, nach welcher die Parsen den Weltbestand auf 6000 Jahre festsetzen: Θύσιοντος δὲ φησὶ, κατὰ τοὺς Μάγους ἀνὰ μίρον τρισχίλια ἐτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θιῶν, ἀλλὰ δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολυμῆν καὶ ἀναλίσιν τὰ τῶν ἐτιῶν τὸν ἐτιῶν.

Zur Ergänzung dieser Momente fügen wir einiges über die Ereignisse am Ende der Tage aus den traditionellen Schriften der

1) Nach Erwähnung der Thatsache, dass am Ende der Tage die Menschen immer weniger seien werden, heisst es dann: אָהר פֿיס קאַמאַר דאָספּאַנן און אויפֿר הורשנש קאַמאַר דאָספּאַנן און חורשנש רינן פֿאַן . . . שנת אמת סושיוס קאַתנניח יר אחרשנש [Spiegel: אָסרש] „Dann enthalten sie sich auch der Milch und der Pflanzen und getrunken haben Wasser bis . . . [Ap.: sehr viele Jahre] des Jahres, wann Sossios kommt wird, gelangen sie zum Nichtseyn.“

2) In dieser Zeitschr. Bd. V, S. 228.

Parsen hinzu. In erster Reihe verdienen Erwähnung die in der Huzvāresch-Glosse zu Ys. C 28 zuerst genannten Namen: Hoscédar und Haschédar-máh — bei den Späteren Oschédar-bâmi und Oschédar-máh — unter denen die Parsen zwei Propheten verstehen, die dem eigentlichen Heiler Čaoshyānō vorangehen und je ein Hazār (1000 Jahre) regieren werden¹⁾. Weitere interessante Mittheilungen, vorzugeweise über die Ereignisse der letzten Tage, giebt das Jāmācp-nāme — Unterredungen des Schāh-Gustācp mit Jāmācp enthaltend — dessen hauptsächlichsten Inhalt Prof. Spiegel in seiner Avesta-Übers. B. I. p. 33 f. und Parsigrammatik p. 133 mitgetheilt hat. — Hiernach werden am Ende der Tage grosse Plagen über die Menschen hereinbrechen, Pest und schwere Krankheiten herrschen²⁾. Die Heere der Araber, Griechen und Römer werden an den Ufern des Euphrat grosse Schlachten liefern. Es sterben so viele Menschen im Kriege, dass das Blut der Erschlagenen Mühlen treibt. Unter dem bald darauf auftretenden König Hamāyund wird die augenblicklich etwas gelinderte Noth alsbald grossen Drangsalen Platz machen. Wölfe und reissende Thiere richten grosse Verwüstungen an, aber auch die sittliche Verderbniss nimmt so überhand, dass die Verachteten mit den Geehrten und Frommen ihren Spott treiben. Nach dieser Zeit erscheint Oschédar-bâmi, der zum Zeichen seiner Sendung die Sonne zehn Tage lang in der Mitte des Himmels wird stehen lassen. „Wiederum wenn das Hazāre des Oschédar-bâmi zu Ende geht, wird der Winter (Malkosch) eintreten, es wird drei Jahre Winter bleiben und heftige Kälte, Wind, Sturm und immerwährender Regen kommen, so dass diese Welt öde wird und die Menschen und die lebenden Thiere meistens sterben³⁾).

Es tritt dann das Zeitalter (das Hazār) des Oschédar-máh ein, die bösen Geister verschwinden auf eine Zeit, kommen aber bald wieder zum Vorschein. Dies dauert, bis endlich Čosiosh auftritt, und mit ihm die selige Zeit der Auferstehung anbricht. Nach dem Ulemā-i-Islām wird Oschédar-bâmi, Oschédar-máh und Čosiosh je einer einen Nosk (Abschnitt) des Avesta mitbringen, der bis dahin nicht gekannt war.

1) Vgl. das. Bd. I, S. 263.

2) Diesen Parsen erzählt schon Plutarch (l. c.): *ταῦτα δὲ χρόνους ἑκατομύρια, ἃ καὶ τὸν Ἀρσίνδιον, λοιπὸν ἐκείνους καὶ διὰ τοῦτο ἀπὸ τοῦ γένους πάντας καὶ ἀποκτείνουσι, τοὶ δὲ γὰρ καταδύου καὶ ἐμβαλεῖ γυναικὶν ἐν βίῳ καὶ αἰὶν πολέμου ἀνδράσιν ἀποκτείνουσι καὶ ἀποκτείνουσι ἀνδράσιν γυναικὶν κ. τ. λ.*

3) Bd. 8p. Parsigramm. S. 194:

... دگر یاره چون حراره اوشیدر [یامی] بآخر رسد مستان ملکوش
باشد و سه سال رستان باشد و زان سرمای سخت و باد و دمه و بارانهای
زیوسته که این جهان و ایران شون و مردم و جانواران بیشتری بمیرند ..

D. Fortsetzung.

Treten wir nun an die talmudisch midraschischen Quellen heran, so werden sie die vorstehend gegebenen Momente vollkommen bestätigen. — Zunächst finden wir auch hier die Behauptung, dass mit dem Erscheinen des Messias alle beschädigenden Geister, die bis zu diesem Zeitpunkt ihr Wesen getrieben haben, verschwinden, ja in Engeln verwandelt werden. Die Belege hierfür haben wir an einem andern Orte zusammengestellt¹⁾. Als Nachtrag zu dem dort Gesagten, sei noch erwähnt: Midr. Jalkut zu Jesajas § 283: „Wann bekundet Gott mehr seinen Ruhm, wenn beschädigende Wesen sind oder wenn es deren keine giebt? Sicherlich wenn sie vorhanden sind, aber nicht beschädigen dürfen“²⁾. Dieser an sich schon tief-sinnige Gedanke scheint mir ausserdem noch gegen die gangbare parsische Ansicht zu polemisiren, welche die Existenz der *Dämonen* sich nicht anders, als für die sociale und sittliche Weltordnung nachtheilig denken kann.

Neben der geläuterten Annahme, dass die Auferstehung ausschliesslich durch den, mit unbeschränkter Machtvollkommenheit ausgerüsteten Schöpfer bewirkt wird, bildete sich nach dem Vorgang des Parsismus eine andere Vorstellung aus, die nämlich: dass der Messias sowie „alle durch frommen Wandel Ausgezeichnete bei der Todenauferstehung thätig sein werden“³⁾. Ja es ist geradezu überraschend die typische Zahl der bei der Auferstehung wirkenden Gesalbten, ähnlich der parsischen Angabe auf 15 reducirt zu finden vgl. Sacco 52a.

Analog der ständigen von den „Heilern“ gebrauchten Redensart: „die neuzuschaffende Welt sei unverweslich, nicht faulend, immer lebend“ u. s. w., sagt auch der Talmud — Syuk. 92a: „Die Auf-erstandenen kehren nicht mehr zum Staub zurück“.

In gleicher Weise nehmen auch Talmud und Midrasch an: dass der Messias den menschlichen Generationsabschluss bilden werde, so dass des Messias Seele die letzte von den präexistirend gedachten Seelen sein werde: „der Sohn David's (der Messias) erscheint nicht eher, als bis die Seelen im Pleroma zu Ende gehen“⁴⁾ — Und Midrasch Levit. Rabba C. 15 wird sogar der Messias ganz so, wie es die Zendtexte thun, mit dem Urnischen zusammen-gestellt⁵⁾. Die mit der Ankunft des Messias zusammenfallende Welt

1) Vgl. m. Abhandlung S. 70 fg.

2) אימתי שבהו של הקלמה בזמן שיש מויקין או בזמן שאין מויקין? הוי אומר בזמן שיש מויקין ואין מויקין.

3) Vgl. Pesach. 68a; Synhedr. 91a: מהיין מויקיס שיחיי את המתים.

4) Vgl. Abodh Zarah 5a; Midr. Jalk. zu Jesajas § 831: אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף.

5) אין סוף המשיח בא עד שיכלו כל הנשמות שעלו במחשבה
„der Messias-
לחבראות ואלו הן האנשיות בספרו שלארם הראשון“

ist, ähnlich der von Theopompus berichteten persischen Annahme, von der Dauer von 6000 Jahren, die ebenfalls in drei Perioden eingetheilt werden. „Der Bestand der Welt beträgt 6000 Jahre; 2000 Jahre war diese Wüste, 2000 Jahre vom Gesetz beherrscht, 2000 Jahre sind bestimmt für die Zeiten (Hazare) des Messias“¹⁾. Nach einer andern ausdrücklich als persisch bezeichneten Welteintheilung heisst es: „nach 4291 Jahren nach der Welterschöpfung wird die Welt verlassen sein. Diese Zeit füllen die Kämpfe mit den ספינים Drachen, die Kriege gegen Gog und Magog und die Hazare der Messiasse aus — die Neuschaffung der Welt aber erfolgt erst nach 7000 Jahren“. Hiernach betrage die Dauer der Welt von ihrer Schöpfung bis zu ihrer „Erneuerung“ einen Zeitraum von 11291 Jahren, was der Periode von: *zrvāna-dareghō-qadhata* sehr nahe kommt. In der That erinnert schon die sprachliche Einkleidung dieses Satzes an dessen persischen Ursprung. Auch nach der persischen Annahme wird die Schlange ספינס von ihren Banden, mit denen sie an den Berg Demāvand gefesselt war, befreit und viel Unglück stiften, bis sie vom Sām-Kērōšāspa besiegt wird²⁾. Ebenso erinnert der in dem angeführten Talmudtexte genannte Kampf mit Gog und Magog (eine Collectivbezeichnung für verschiedene mächtige, aber rohe Völkerschaften) an die bereits mitgetheilte persische Annahme von den gewaltigen und hartsäckigen Kriegen, mit denen die Menschen am Ende der Tage heimgesucht werden. Diese Kriege, von denen Sabb. 118a; Synh. 98b; Jalkut zu Malcuhl § 595 ausführlich die Rede ist, wurden für so notwendige Vorzeichen der messianischen Zeiten angesehen, dass es sprichwörtlich wurde: „Wenn Königreiche sich befehden, hoffe der Anknft des Messias entgegen“³⁾. Wie das Jamācp-nāme, so benennt auch der Midrasch Jalkut § 359 die sich bekämpfenden Königreiche: Die Perser, Araber, Römer⁴⁾.

So wie ferner nach dem Jamācp-nāme das Blut der Gefallenen Mühlen treiben wird: so lässt auch der Midrasch Jalk. Ps. § 869, „vom Blute der im Kriege umgekommenen Frevler Bäche füllen,

könig kommt nicht eher, bis die Seelen, deren Geburt von Gott berechnet ist, zu Ende sind; diese Seelen sind im Buche des ersten Menschen verzeichnet.“

1) בין ננוי פרס שצאחיה וכתוב בה לאחר ר' אלסים ומאחיס ותשעים ואחר שנה לבריאת של עולם העולם יחום מהן שלחמות חסנים, מהן שלחמות נגז ומנוג והשאר ימות חסנים ואין הקב"ה מחדש את עולמו אלא לאחר שבעה אלסים שנה

2) Vgl. den Text bei Spiegel, A. U. z. u. O. S. 34. N. 1.

3) Cf. Genes. Rabh. C. 42: אם ראתי מלכויות מתנדות אלו באלו אפה לרגלו של משיח

4) שנה שהמלך משיח נגלה בו כל מלכי אומות מתנדות זה בזה: 4) מלך פרס מתנדה במלך ערבי, והולך מלך ערבי ליטול עצה מהם וחוזר מלך פרס ומתריב כל העולם

deren Wellen Alles dahinschwemmen. — und wird sogar der Vogel in der Luft in Ermangelung des Wassers vom Blutbache trinken müssen“¹⁾).

So wie ferner nach der Tradition der Parsen dem Caosh. noch zwei Propheten (Häiler) vorausgehen, welche die Messiaszeit einleiten und anbahnen: so auch nach dem Midrasch Jalk. Jesaj. § 303, 518: „Wenn Gott seine Majestät Israel wird anwenden wollen, so thut Er dies nicht auf einmal, weil es so viel Gutes nicht ertragen könnte und plötzlich stirbt“²⁾. Daher müssen dem eigentlichen Messias zwei Vorläufer vorausgehen, in der Person des Messias Sohn Josef's, und des Messias Sohn Efraim's³⁾. Indessen ist das Zeitalter (הדר) dieser Vorläufer keine glückliche, „die Zahl der Jünger des Wissens verringert sich, Kummer und Drangsal lassen die Menschen verachtmachen. Leiden und Plagen erneuern sich, und ein Verhängniss verdrängt das andere“⁴⁾. Noch ergreifender als das Jamäcp-näme schildert der Talmud — Synh. I. c.; Sota 49 b — die Sittenverderbnisse dieser Zeit. „Knehen beschämen Greise, diese müssen sich ehrerbietig erheben vor jenen, die Tochter widersetzt sich der Mutter, — es herrscht die Unverschämtheit eines Hundes“⁵⁾. — „Das ganze Reich verfällt dem Unglauben“⁶⁾ והקפה כל המלכות לנדה בדוקים. — In dieser Zeit trifft die Menschen noch grösseres Unglück. Gott sendet ihnen einen König, dessen Verordnungen unerbittlich sind wie die Haman's⁷⁾: הק' בה מלך. Ueberdies wird ein stellenweise

1) לעתיד לבוא נהרסו ירושלים ביום של רשעים וחמור בא לשחית מנהל של דם והנהל גישה גלים והגל בא לשוטט

2) בשעה שהקב"ה מגלה שמותיו על ישראל אינו נגלה עליהם בשם אחת משם שלא יכלו לעמוד באותה טובה וכפחה שהם ימותו

3) Vgl. ausführliches darüber Beres 32a; Midr. Jalk. I. c. Targ. Jonath. zu Exodus 40, 12; Cant. Cant. 4, 5; T. 3; Raschl zu Jesaj. 24, 18; Das Esr. Ps. 80, 18.

4) Das hier oft genannte הדר dürfte begrifflich mit dem pers. دوران correspondirt werden sein!

5) הדר שבין הדו בא הלמידו חכמים מתמצנים והטור טינהם כלות בינון ואמנה וצרות רבות ונזרה קשות טחחדשות עד ההאמנה קורה שניה טהרת לבא

6) Synh. 97a.

7) צדוק ist hier, wie ich vermutho, das aus dem Persischen noch ins Arabische übergegangene ذوق oder ذوق (Engländer, vgl. Vallers a. v. Vielleicht könnte man aber auch bei dieser völligen nachlichen Uebersetzung der mitgetheilten persisch-talmudischen Stellen an eine Corruption des Wortes צדוק = צדק = ذوق, der, wie erwähnt, nach dem Volksglauben um diese Zeit herrschen wird, denken!)

8) Ebenso erinnert der hier gar nicht passende Name des Königs (Haman weit eher an Hamanvud (vgl. oben).

andauernder Regen fehlen (cf. den Malkosch des Jamäcp-näme), grosse Hungersnoth herbeiführen und es sterben Männer Weiber und Kinder¹⁾.

Indessen tröstet R. Gidel, dass es mit Israel in den, dem Messias vorangehenden Zeiten doch nicht so arg bestellt sein werde, cf. Synh. 98b: *חזירין שראל דאכלי שני משיחא א' ל' יוסף משיחא ב' ל' חסד ויבא אכילי לה*. אלא מאן אכילי לה? חסד ויבא אכילי לה. Dieser äusserst schwierige, meines Wissens noch nicht erklärte Satz ist auch nur durch das Vorbergehende verständlich. — Wie erwähnt, nahmen die Parsen an, dass am Ende der Tage „Wölfe und reissende Thiere“ die Menschen anfallen und die von tausenderlei Plagen Gerechteten zerfleischen werden. Diesem Volksglauben will der tröstende Ausspruch R. Gidel's entgegentreten. Der Sinn der Stelle wäre sonach: Israel werde in der Zukunft überdauern *שני משיחא*²⁾ die beiden Messiasse. Gewiss sagte zu R. Gidel R. Josef: wer denn sonst als Israel? „Weil, erwiderte R. Gidel, die Volksmeinung dahingeht: dass die Menschen durch: *חסד ויבא*, — was Raschi in einer Erklärung richtig mit *בוקה וסבוקה ויבוקה* des Nahum 2, 11 vergleicht, — reissende und zerfleischende Thiere getödtet werden.“

Eine fernere Uebereinstimmung mit dem Jamäcp-näme ist noch die, dass auch der Talmud als Vorzeichen der unmittelbaren Ankunft des Messias „die Finsterniss, welche diese (bösen) Leute bedecken werde“ angiebt cf. Synh. 99a: *כבי חסי לרו השיבה להמוי משיחא*. So sprechen auch oft die Midraschim (cf. Genes. Rabba C. 3, C. 42; Tanchuma p. 16 u. s. w.) von einem nach der Ankunft des Messias sichtbar werdenden Lichte³⁾.

Auch die mehrfach — Midr. Gen. R. C. 98; Midr. Jalk. zu Ps. § 682; Midr. Ps. zu C. 21 — genannte Behauptung, dass „der Messias drei Gebote (wohl jeder der Messiasse je ein Gebot) mitbringen werde,“ recurriert auf die gleichlautende Annahme der Parsen, dass jeder Heiler einen noch nicht gekannten Noak mitbringt (oben); nur fügen die Midraschstellen polemisch hinzu „dass dies nur gegenüber den andern Völkern, nicht aber für Isr. gelte“.

III. Ueber die parsisch-talmudische Lehre von der Auferstehung.

Seitdem Windischmann's „Zoroastrische Studien“ veröffentlicht sind, wird wohl die auf die Autorität Burnouf's und Spiegel's sich stützende Meinung: „die Lehre von der Auferstehung der Todten (frashokerete, pārsi = frashögard) sei der altiranischen Religion nicht bekannt gewesen“, einer entgegengesetzten durch die von der

1) Synh. l. c.

2) Dass hier die Worte *שני משיחא* die beiden Messiasse (Messias b. Josef und Messias b. Ephraim) nicht die Jahre des Messias bezeichnen wollen — geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor.

3) Cf. auch unsere Abhandlung I. c. S. 70 fg.

Auferstehung sprechenden Texte begründeten Ansicht Windischmann's¹⁾ gewichen sein. Ebenso wenig braucht es ferner betont zu werden, dass der, freilich noch in mehr als einer Hinsicht augmatische Bundesheh seinem wesentlichen Inhalte nach alt ist. Dies vorausgeschickt, können wir füglich von einer Darstellung der parsischen Auferstehungslehre, und weil letztere in den Grundtexten nur andeutungsweise²⁾ und beiläufig erwähnt wird, von der Auferstehungslehre des Bundesheh reden. Wir werden daher bei unserer Parallele auch nur den Bund resp. das 31. Cap. desselben, das von der Auferstehung handelt, vorzugsweise ins Auge fassen, und nur den von Spiegel (Eindeit. in d. trad. Sch. d. P. II B. S. 244 fg.) transscribirten Theil anziehen, der sich mit talmudisch-midrasischem Aussprüchen vergleichen lässt.

Wir beginnen mit der Frage Zarathustra's:

אֵיךְ הָיָה? וְכַתּוּב בְּמֵהּ בִּינִית מִן אֵיךְ רָאִיתָ נְהַנִּית רִישְׁתָּאחִי
 גִּינוֹן דְּהוֹנֵנֶת אֶחָשָׁא סָסְאוֹן בְּמֵהּ:
 אֵת בּוֹרְהַתָּ רָאִית אֵיךְ דָּר דְּסִיךְ בְּמֵהּ רָאִיתָ רִישְׁתָּ מִן אֶסְרוֹן
 אֶסְרוֹן דְּהוֹנֵנֶת אֶתְסֵה דָר אֶרְרוֹר רָג רָאִית גִּינָה גִינָה אֶתְסֵה דָר אֶרְרוֹר
 אֶסְרוֹן מְנוּסֵה אֶתְסֵה דְּהוֹנֵנֶת אֶסְרוֹן אֶתְסֵה דָר בּוֹרְהַתָּ הֵם פִּסֵּה
 יִחְבֵּנֶת מְלוֹשְׁסֵה גִינָה גִינָה פִּסֵּה נִינֵתָן חוֹן אֵיךְ יִגְשֵׁה יִגְשֵׁה
 אֶסְרוֹן מְנוּסֵה פִּסֵּה בְּמֵהּ רָאִית אֶתְסֵה דָר מֵהּ אֵיךְ יִדְבֹנֶת בְּמֵהּ
 תְּנִית אֶתְסֵה דְּהוֹנֵנֶת מִן וְדָר גִּינָה מֵהּ בִּינֵת מְנוּסֵה אֶתְסֵה דְּאֶתְסֵה
 אֵיךְ אֵיךְ מִן דְּרִשְׁשֵׁה אֶתְסֵה דְּהוֹנֵנֶת פִּסֵּה גִינָה נִינֵתָן
 דְּהוֹנֵנֶת אֵיךְ רִישְׁתָּאחִי מְנוּסֵה גִינָה דָר רִישְׁתָּאחִי אֶתְסֵה אֶתְסֵה
 דְּרִשְׁשֵׁה אֵיךְ אֶתְסֵה דְּרִשְׁשֵׁה מִן רָא דְּהוֹנֵנֶת דְּהוֹנֵנֶת מִן דְּהוֹנֵנֶת
 מִסֵּה זְכִיר אֶתְסֵה וְדָר רָא דְּהוֹנֵנֶת אֶדִין בְּמֵהּ גִינָה יִדְבֹנֶת גִינָה
 רָאִיתָ רָא שְׂמִיתָ מְנוּסֵה

„Den Körper, welchen der Wind fortgetragen³⁾, das Wasser fortgeführt hat, woher soll man ihn wieder machen, wie soll die Auferstehung der Todten statt finden?“ Darauf antwortete Ormazd:

„Wenn durch mich das Getreide geschaffen wurde, das, wenn man es in die Erde legt, wieder aufwächst und mehr wird; wenn ich den Bäumen Adern gegeben habe nach ihrer Art; wenn ich

1) Vgl. vorzüglich S. 231 ff.

2) Cf. Vend. XVIII, 100, immo: tō urōm ingeronawōd immo: sōi narōm nīcōrōyōm ēpāchōm frashōkōrestōm „Diesen Mann übergeben ich dir, diesen Mann gib mir wieder zurück bei der starken Auferstehung“ Yc. LXI, 8 durchgehend: nīd arōyōm nīd ēpāchōm frashōkōrestōm hōdōm ēpāchōm vāzhōyōm frashōkōrestōm „Die lange Zeit bis zur Auferstehung, anbei der heiligen guten Auferstehung“ Yc. XXX, 2 yōi im frashōm ketōmōmōm alōm „müchtem wie die jetzigen sein, die diese Welt neu machen werden“ (v. oben) vgl. ferner höher die off. Yc. XLV, 19; XLIX, II. LXIV, 51 und sonst vorkommende Redensart: hōyōm rōyōm frashōkōrestōm „wie es dem Willen nach am förderlichsten ist“. — Ausführlicher über die Auferstehung handelt Zanglō-yōst II fg.

3) Der Ausdruck, dass der Wind den Körper und die Seele der Beseelten forttrage und verwebe, kommt noch Bösch-Basch. 17a und Midr. Jalk. 68 vor.

mit Bäumen und andern Dingen das Feuer geeinigt habe, ohne dass sie verbrennen¹⁾; wenn ich in die Mutter das Kind gelegt habe, je der Haut, den Nägeln, dem Blute, den Füßen, Augen, Ohren und andern Dingen ihre Verrichtungen angewiesen habe —; wenn ich dem Wasser Füße gegeben habe, dass es laufe; die Wolken geschaffen habe, welche das irdische Wasser aufnimmt und herabregnet, wo ich will wenn ich jedes dieser Einzeldinge geschaffen habe: so war mir dies schwerer zu thun, als die Auferstehung zu machen, da ich bei der Auferstehung die Hilfe jener habe, die nicht da waren, als ich jenes schuf. Merke nun auf: Dies Alles ist einst gewesen und ich schuf es, und das was schon da war, sollte ich nicht wieder schaffen können?“

Alle hier beigebrachten Punkte kehren im Talmud und Midrasch wieder. Das Bild von dem Getreidekorn, das in den Schooss der Mutter Erde gelegt in zahlreichen Halmen aufschiesst, wird oft für den Beweis der Auferstehung urgirt cf. Synh. 90 b; Ketub. 111 b; Pirke DR. Eliezer C. 33: *מה הוה שנקברה צרורה יוצאה בכחה* „Wenn schon das Weizenkorn, welches nackt eingegraben wird, in mannigfachen Kleidern von Halmen aufschiesst — um wie viel mehr werden die Frommen auferstehen, die mit ihren Kleidern begraben werden.“ So wie der Bund, das Wunder der Auferstehung mit dem Wunder der Geburt und dem des Regens zusammenstellt; ganz so der Talmud Taanith 2a; Synh. 119 a. *ב' טעמים נברא של הקדש שלא נסברה ביד שליח ואולי הן: טעמה של נשיים וטעמה של איה וטעמה של חתיה הנחום*.

„Drei Schlüssel liegen in Gottes Hand, die keinem Gesandten anvertraut werden, diese sind 1. der Schlüssel des Regens, 2. des Geborenwerdens, 3. der Auferstehung“, ähnlich Midr. Deuter. Rabba C. 7. und Gesen. Rabba C. 13, wo, ganz so wie im Bund, das Wunder der Auferstehung den beiden andern Wundern, als das leichtere, nachgesetzt wird. Aber alle diese Stellen haben den Zusatz: dass diese Schlüssel nur in Gottes Hand liegen — wie ich glaube, aus Polemik gegen die parsische Annahme des Bunds, dass zur Auferstehung noch helfende Genien herbeigezogen werden.

Auch der im Bund letztgenannte Pasus kommt Synh. 91a, fast möchte man sagen: als Uebersetzung vor. „Ihr Thoren! sagte ein Ungläubiger zu Gabiha b. Pesisa, ihr glaubet: dass eines Tages die Todten ins Leben zurückkehren; — stirbt doch der Lebende und der Todte sollte wieder leben? Thoren ihr! antwortete der Gesetzeslehrer, merke es Dir wohl: wer nicht war, ist; wer war,

1) Vgl. aber „das Feuer in den Bäumen“ das sog. verführte-Feuer unser Ath. I. c. S. 33. — Auch nach der talmudischen Ansicht lodert in den Bäumen Feuer und ist es daher ein ganz consequentes Verfahren, wenn die jüdische Angelologie Gabriel, dessen Wesen Feuer ist (siehe das.), über das *עץ של זית* (Kochen, Helfen) Zeitigen der Baumfrüchte gesetzt sein lässt; cf. Synh. 95 b.

sollte der nicht von neuem sein können? Ueber die Zeitdauer, in der die Auferstehung erfolgt aussert sich der Bundel, wie folgt:

פֶּן פִּנְאָא הִפֵּה גִּם הַמָּאָר דִּיכָּה וְיִרְאֵנָה אֶתְּה טְרַחֲסִים בְּאֵם
דְּבוֹרָתָא דְּמִנֵּי אֲמִרָתָא דְּרִנָּה טְרַחֲסִים בְּאֵם אִישׁ פֶּן הִמְנֵן רִאָא
אֲכִיבִינָה אֶרְשָׁאן נָאן בְּאֵם יִרְאֵנָה אֶתְּה אֶתְּשָׁאן הַרְסִים דְּאֵן
אֶתְּשָׁאִינָה מִנֵּן בְּרִף רִאָא דְּרִנָּה אֶרְשָׁאן אִינֵיךְ בְּאֵם יִכְנוּנָה

„In 57 Jahren werden alle Körper gebildet sein. Wenn die Menschen sich hinstellen (aufstehen) Gute und Böse, so steht jeder da auf, wo er seinen Geist ausgehaucht hat. Wenn die ganze bekörperte Welt ihren Körper erhalten haben wird, macht man die Arten. Was zunächst die Zahlangabe von 57 Jahren angeht, so ist nicht abzusehen, warum gerade in so vielen Jahren die Auferstehung vollendet worden soll. Windischmann a. a. O. S. 242 meint „es sei eine Parallele zur Geschichte des Menschengeschlechtes, wo 56 Jahre verlaufen, ohne dass Meschia und Meschiane zeugen, worauf sie dann 7 Paare hervorbringen, welche 7 Jahren entsprechen.“ Ich wage eine andere Vermuthung aufzustellen, und für die Lesart

הִפֵּה = 57 die Conjectur: הִפְרָתָה = 75 vorzuschlagen. Wir hätten dann eine symbolische Zahl, die an die Schöpfungszeit des Menschen erinnert, welche — nach Aferiugabunbär 19 —, 75 Tage betrug. Eine solche Reminiscenz bei der Neuschöpfung des Menschen wäre zum mindesten gut gewählt. An diese Reminiscenz würde sich aber noch eine zweite knüpfen, nämlich die ebenfalls 75 Tage dauernde Schöpfungszeit der Pflanzen vgl. Rivalet (bei Spiegel trad. Sch. d. P. II B. S. 162¹⁾):

דִּר אֶרְבָּאִין תְּמִיתִי נִחְסַת אֲסָמָן יִמְדָּא דִּר בָּאִנְדָּאָה בִּישְׁת וַיְחָר דִּר
בִּישְׁת וַיְחָר עֲרָא דִּרְסִנָּה בָּלָא תָא יִכְרוּשְׁמָן בִּרְסִדִּיר שְׁדִין עִר רֹעִי אֲסָמָן
וַיַּעַד אֶז צִיָּה וַיִּנְיַח רוֹץ אֶב יִיבִדָּא בִּכְרוֹ וַיַּעַד אֶר שְׁשֶׁת רוֹץ אֶז אֲסָמָן וְאֶב
זִמְיִן יִיבִדָּא בִּכְרוֹ וַיַּעַד אֶר עֲפְרָא וַיִּנְיַח רוֹץ נִיבָאִהַי בִּרְרָה וַיְחָר יִיבִדָּא
כְּרִד. „Beim Schaffen machte er (Ormazd) zuerst den Himmel, eine Strecke von 24 mal 24000 Farsangen würde das Hinaufsteigen bis oben zum Gorošmān betragen. Nach 45 Tagen machte er das Wasser, nach 60 Tagen aus Himmel und Wasser die Erde, nach 75 Tagen die grossen und kleinen Pflanzen“. Die Vermuthung, dass auch an die Schöpfungszeit der Pflanzen erinnert werden soll, scheint mir um so annehmbarer, als ja, wie wir unten sehen werden, die Auferstehung nur mit Hilfe der Baompflanze ermöglicht werden kann.

Um nun auf die jüdischen Quellen zurückzukommen, gestehe ich, das Moment der Zeitdauer, während welcher die Auferstehung

¹⁾ S. 164 ist in der Uebersetzung dieser Rivalet-Stelle Zeile 3 v. unten 75 für 57 zu lesen.

vor sich gehen soll, nicht belegen zu können. — Im Uebrigen konnte auch der Talmud diese Ansicht nicht acceptiren, da vom streng monotheistischen Gesichtspunkte betrachtet, bei einer nur durch Gott zu bewerkstellenden Auferstehung, die nicht wie im Parsianus auf dem Wege einer Arbeit, sondern einer, mit dem göttlichen Willen zusammenfallenden That vor sich geht — von einem Zeitmass nicht die Rede sein darf. So zeigt uns denn auch dieses negative Beispiel, wie der Talmud mit einem nur ihm eigenen Repulsionsvermögen bei der Entlehnung alles das ausschloss, was sich nicht monotheistisch gestalten und mit dem jüdischen Geist in Einklang bringen lässt!

Dahingegen begegnen wir im Midrasch der andern mitgetheilten Ansicht, dass bei der Auferstehung die Arten und Classificirungen der Menschen, je nach ihrer bei Lebzeiten eingenommenen Rangstufe, festgestellt werden. cf. Midr. Jalkut Jesajas § 816: כְּשֶׁיִּחְיֶה הָעָם כֻּלָּם יִשְׁעוּ כִּשְׁעוֹ וְיִסְדֶּר סֹדֶר שֶׁל חַסִּידִים, סֹדֶר שֶׁל מַלְכִּים, סֹדֶר שֶׁל נְבוֹאִים. „Bei der Neuschaffung der Welt wird diese von selbst feststellen die Classe der Frommen, der Könige der Propheten“. Hiermit übereinstimmend nimmt auch Talmud Synhedr. 92a folgerichtig an: dass die Menschen mit den bei ihrem Erdenleben ihnen anhaftenden körperlichen Gebrechen aufstehen werden, von denen sie erst dann geheilt werden, nachdem sie in ihrer Individualität erkannt worden sind.

Nachdem der Bund. vorausschickt, dass die Auferstandenen in einer grossen Versammlung (?Gerichtstag) zusammenkommen werden, fährt er fort: וְיָרְדוּ אֲחֵיהֶם מִן הַיָּם וְיִשְׁעוּ כִּשְׁעוֹ וְיִסְדֶּר סֹדֶר שֶׁל חַסִּידִים, סֹדֶר שֶׁל מַלְכִּים, סֹדֶר שֶׁל נְבוֹאִים. „In jener Versammlung wird es sein, dass ein Bösewicht, weil er mit einem Reinen in dieser Welt befreundet war, gegen den Reinen klagend spricht: Warum, als wir noch im irdischen Leben waren, hast Du mir von den guten Werken keine Kunde gegeben? Hierauf wird dieser Fromme ihm keine Antwort geben, und jener wird in dieser Zusammenkunft vor Schmach vorgehen müssen. Darauf werden sie den Frommen von dem Bösen trennen, die Frommen bringt man in den Himmels (Gorothmân), die Bösen wirft man zurück in die Hölle“.

Ein zutreffendes Analogon hierfür giebt Midrasch Rabba Kohel 1, 15. und Midr. Jalkut zu Kohel. § 967. „Es geschieht oft, dass eine Rotte Uebelthäter sich zum Bösen gesellen, der eine unter ihnen stirbt unhussfertig, der andere bereut seine Sünden, übt Gutes und wird einst aufgenommen in die Reihen der Seligen. Am Gerichtstage erblickt nun der Sünder seinen ehemaligen Mitschuldigen gerettet und ruft: ist das Gerechtigkeit?! Der Bussfertige giebt ihm keine Antwort. — Da krümmt sich der Bösewicht

gen hin und insgesamt erheben sie ein Lobgebet¹⁾. Den Gedanken des Hadebesch, der übrigens schon bei Plutarch vorkommt²⁾, dass Ormazd nach der Auferstehung keine Werke mehr verrichten werde — drückt der Midrasch in monotheistischer Fassung folgendermaßen aus: שמים וארץ התיזין להבראת כבר הם בראשית משה ימי בראשית „Himmel und Erde, die nach der Auferstehung ins Leben treten sollen, sind bereits von der Schöpfungszeit her fertig“ — Jalk. Jes. zu C. 42, 9 — so dass also Gott keine Neuschöpfung vollziehen wird.

So wie feruer der Bundebesch den Heiler Cosioah und seine Genossen den Yagna vollziehen lässt: so werden auch nach Midr. Rabba p. 142b. die Erzväter und David (die ja auch bei der Auferstehung als Genossen des Messias erscheinen werden v. oben) eine Liturgie vornehmen. „Bei der Wiederbelebung der Welt giebt Gott Edenfrüchte dem Michael, dieser reicht sie dann Gabriel, dieser den Erzvätern bis sie an David gelangen, wobei sie den Segensspruch verrichten.“

Der Bund schliesst seine Betrachtung mit folgenden tröstenden Worten: הַיָּדוּשׁ דְּנִשְׁאָן דְּאֶנְאָה זַר פְּרָאאֻשׁ יִנְדְּאָן דְּאֶנְיִנְיִי דְּהֶנְנִינִי פִּרְשְׁבִּיחָה דִּדְ אֶנְאָן פִּנֵּן כְּאַסְדִּי נִדְּאָן אֶמְרֵן זַר הַסָּאד הַסָּאד דִּדְ בִּשְׁנֵשׁ דְּנִשְׁנֵה אִיךְ דְּנִבְנֵן דְּיִדְ אֶנְאָסְאָר חוּשְׁפִּי סִנְסִנְאָן בְּנֵשׁ כּוּף יִנְדְּאָה . . . כִּי דְּאֶרְאָה דְּאֶנְיִנְיִנְיִשׁ פִּרְחֵה דְּאֶנְיִנְיִנְיִי בְּנֵשׁ כּוּף יִנְדְּאָה . . . „Das Land der Hölle wird wieder der Fröhlichkeit der Welt zurückgegeben. Es ist Wachsthum in beiden Welten eingetreten, sie sind nach Wunsch unsterblich für alle Ewigkeit. Es

1) Eine überaus merkwürdige Aehnlichkeit hat diese Stelle mit folgender aus dem Sadder Bund. (bei Spiegel, I. v. S. 177.) وبعد از آن پاکیزه شوند ویس و یخشاید و رحمت کند دانا را و افزونی عمر کس را که اقدام سوخته باشد فرمان دهد تا آن تشنها ناپدیددار شود و مردم همه درست و پاکیزه از پیش دانا آرموزد بایستند آرموزد جمله مردم را عمر چون جامه‌ای که شب چهارم بر درون لوله باشند اگر آبوشم اگر دیبا اگر بون هم بداند و بعد از آن بعد از آنکه بداند تا در پوشند nachher (nach der dritten Strafe) sind sie ein. Dann vernimmt ihnen der gute gerechte Schöpfer, er giebt den Befehl, dass von denen, deren Glieder verbrannt sind, die Zeichen (der Wunden) verschwinden und dass die Menschen alle gesund und rein vor dem Schöpfer Ormazd dastehen. Ormazd wird auch allen Menschen Klüder von der Art geben, wie man sie in der 4ten Nacht auf den Darün legt — Seide oder Dama oder Burda — damit sie sie anziehen.“

2) Da idē ē Oz. C. 47. . . . τὸν δὲ ταῦτα περὶ τὴν ἀνάστασιν τῶν ἀποθνήσκοντων καὶ ἀναστάντων οὐκ ἔπαυεν, καὶ οὐκ ἦν αὐτῷ οὐδὲν ἐπὶ τῆς ἀνάστασης ἀνδραγαθὸν καταπεποιθὸς πέμπειν. „Der Gott, der dies (das Auferstehungswerk) vollbringen werde, sei ruhig und raste eine Zeit, die allerdings etwas lang ist, dem Gotte aber wie einem schlafenden Menschen müssig (erschweret).“

heisst auch: „die Erde werde frei von jeder Unreinigkeit sein; die Erhebung der Berggipfel werde niedersinken und nicht mehr sein“. Auch nach den bereits oben angegebenen Talmudstellen Abod. Zar. 3 b; Nedarim 8 a; Midr. Genes. C. 6, und das. C. 20; Jalk. Jesaj. § 296 u. s. w. wird einst die Hölle verschwinden und das Böse dem Guten, das Unreine dem Reinen Platz machen. Ebenso spricht auch der Talmud von einer sehr grossen um diese Zeit eintretenden Fruchtbarkeit; vgl. Ketab. 111 b. **עֵתָּה בָּל אֲנִי סִיךְ שֶׁבְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל** „In der Zukunft werden alle unfruchtbaren Bäume in Palästina Früchte tragen“, vgl. das. 112 a, ferner Sabb. 30 b hyperbolisch: **תְּהִיּוּם אֲלֻת שִׁסְיָאֵין מִדֹּת כָּל יוֹם** „Einst werden Bäume täglich Früchte zeitigen“, das. **אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל בֵּית** „Einst wird das gelobte Land so gesegnet sein, dass ein Acker, auf dem eine Seah Frucht gesät ist, fünfmal zehntausend Chur trägt“.

Der letzte etwas dunkle Passus des Bund: „es heisst, die Erhebung der Bergespitzen werde niedersinken und nicht mehr sein“, was nebenbei gesagt an Jesajus 40, 4 anklingt, zielt wahrscheinlich auf eine einstige Umgestaltung der Erde ab, welche mit der Senkung der Berge gleichsam sich erheben wird. In der That wiederholt sich diese Ansicht in dem unterlegten Sim, auch im Sadder Bund. I. c.: **و چون دایار ارمود - علیه مردمان جامه داده باشند** „Wenn nun der Schöpfer Ormazd allen Menschen Kleider gegeben haben wird, und die ganze Erde eben sein wird, so dass kein Berg auf ihr ist, so wird sie an Schönheit dem Paradiese gleichen. Sie wird mehr in die Höhe steigen, so dass sie in der Nähe des Himmels ist, und wird auch weiter sein, als sie jetzt ist.“

Hiermit ganz übereinstimmend äussert sich auch der Midrasch Jalk. Jesaj. § 330. „In der Zukunft wird Gott vor den Israeliten eben die Wege, die Berge senken, die Thäler erheben“ **דָּהֵר הָקֵבָה** — **מִשְׁכֵּל לַמֶּלֶכֶת אֵת הָהָרִים וְכֵן כָּל מָקוֹם שֶׁהָיָה זָמוּק מִגְבִּיהוּ** „Ebenso wird ferner das. § 362 und Baba Bath. p. 75 b. von einer bedeutenden Erhöhung und Erweiterung der Erde gesprochen. Midr. Cant. Cant. p. 274 a wird sogar beinahe die Ueberstufung der so eben ausgezogenen Sadder Bundeschstatte mitgetheilt: „Einst werde sich Jerusalem erweitern und werde in die Höhe steigen, so dass es reichen werde bis an den Thron der Gottesherrlichkeit (des Himmels)“ **מִדֵּינָה יִירָשָׁלַיִם לְהִרְחֵב וּלְעֹלֹת וּלְהִוָּה מִנְעַת** „עד כִּסֵּא הַכְּבוֹד“.

A n h a n g.

a) Die Ansicht, dass der Himmel des Edens aus Edelsteinen bestehe, ist, wie ich mit Bestimmtheit glaube, ebenfalls aus dem Persischen herübergenommen. Dieselbe Ansicht finden wir ausgesprochen im Anfang des 31. C. des Bundehesch, wo es heisst: *אֲנִי הָיִיתִי כְּעֶשְׂרֵת יָמִים בְּיָמֵי הַמַּלְאָכִים* „Wenn durch mich der Himmel ohne Säulen auf himmlische Weise von kostbarem Stoffe glänzend, von dauerhaftem Stoffe ist“. — Nach dem Minokhired p. 136 „ist der Himmel aus stahlfarbigem Stoffe gemacht, den man auch Diamant nennt“. Text bei Spiegel Commentar über das Avesta p. 449.

Diese Ansicht, dass der Himmel aus Edelsteinen besteht, war so geläufig, dass das Zend: Himmel und Stein mit einem und demselben Worte: *açman* bezeichnet, cf. yt. 17. 20; *açma katonmaçao* „ein Stein von der Grösse eines Kata“, ähnlich Vend. XIX, 13 *açânô zaçta draçhimânô katômaçaghô* heisst „Steine in der Hand haltend von der Grösse eines Kata sind sie.“ — Dahingegen Vend. das. 118: *nizbayemi açmanem qauvañtem* „ich preise den glänzenden Himmel“; Mehr yt. 95 *viçpem imat adidhâiti yat aitare zaum açmanemica* „der (Mithra) alles dieses umfasst, was zwischen „Himmel“ und Erde ist“. In dieser Bedeutung kommt *açman* noch an zahlreichen Stellen vor. Vgl. Justi a. v.

Wir gehen nun einen Schritt weiter und behaupten, dass der im Texte angegebene Midrasch ausser dem Begriffe: dass der Himmel des Edens aus Edelsteinen bestehe, auch das persische Wort *qadhâta*, welches ein stehendes Epitheton des Himmelsgewölbes *thwâsha* (np. *†* Sapphir?), (cf. vl. XIX, 44. 55; yt. 10. 66), des Himmels: *inçvâna* (vl. das. 122; Sir. I, 30; II, 30), des anfangslosen himmlischen Lichtes *anaghra raçao* (vgl. a. a. O.; yt. 12, 35, 37, 41) ist — gleichfalls mit herübergenommen und in das weichere *כָּדָד* *assimilirt* hat. Auf diese Weise ist das ursprünglich im Zend als blosses Prädicat des Himmels gefasste *qadhâta* mutatis mutandis als Nomen in der Bedeutung: „Edelstein“ gebraucht. Uebrigens kommt *כָּדָד* noch Ezech. 27, 16 und Deuterosejasas 54, 12 vor. Der in letzterer Stelle stehende Ausdruck: *נִשְׁבְּחֵי כָּדָד סַבְשְׁתִּיק* erinnert lebhaft an den zendischen Begriff: *anaghra raçao qadhâtho*.

b) Bei der für unsere Parallele wichtigen Vorstellung über den im Bundesh. Texte nur flüchtig erwähnten *Hudhayaos* und den weissen *Haoma*, sehen wir uns genöthigt über diese, so weit es unserem Zwecke förderlich ist, einige Bemerkungen nachzutragen.

Hudhayaos, nach Windischman (Zoroast. Studien S. 252; siehe auch das folg.) etymologisch aus *ak sah* = tragen und *ayus* = Leben, also: der das Leben trägt oder: „der Geduldige“ zu erklären, wird Bund. p. 37, 16 und 45, 19 mit *Çarçao* oder *Çarçûk* identificirt.

Dieses Wort zerlegt Windischmann a. a. O. in *çar* = Kopf + *çaoka* = Nutzen; *çarçaok* würde also Kopf des Nutzens = „nützlicher Kopf“ bedeuten. Da im Persischen auf die richtige Definition der Eigennamen, in unserer zu ziehenden Parallele aber ganz besonders auf die Erklärung des in Rede stehenden Namens viel ankommt: erlauben wir uns, unbeschadet der von Windischmann nur nebenbei erwähnten Definition einen zweiten Erklärungsversuch anzustellen.

Der 1. Theil des Wortes, nämlich *çar*, ist jedenfalls = Kopf (np. *κεφαλή*); nur möchten wir lieber *çar* = *çaró* im übertragenen Sinne Haupt = Herrschaft nehmen. In dieser Bedeutung kommt das Wort an zahlreichen Stellen des Zend vor cf. Yç. XXXI, 21: *qâpaithyât kshathrahya çaró* „der das Haupt seines Reiches ist“; das. 7. 34. *tayacâ çarem* „unter Deine Herrschaft“ vgl. noch das. XIII. 14; XLVIII, 9, u. s. w.

Den zweiten Theil: *çaoka* oder *çaka* glaube ich als Adjectiv-Derivat der Wurzel *çue* (Vend. II, 21, IX, 195, Yç. XXXII, 14 u. s. w.) brennen, leuchten, fassen zu dürfen. *Çaka* in der Substantivbedeutung: Licht kommt beispielshalber Mithr. yt. 23 vor: *apa cashmandô çûkem* „weg von den Augen das Licht“ (Sehen); ferner noch Bahr. yt. 33; Din. yt. 13. und bestimmter Mithr. yt. 107. *ughra vazantî kshathrahô, çrîra dadhâiti daēmāna dūrât çûka dôithrabyô* „Gewaltig an Herrschaft führt er (Mithra), schönes Licht (der Augen: Spiegel: Sehkraft) von fern leuchtend giebt er den Augen“. Mit *çûka* hängt wohl unstreitig zusammen *çûca* das Reine, Klare cf. Yç. XXX, 2. *çraotâ gêus âis vahistâ avâenatâ çûca manâhō* „Es höre mit den Ohren das Beste, es sehe das Klare (Reine) mit dem Geiste“. *Çarçaok* = *çarçûk* hiesse demnach: die Herrschaft des Lichts, oder die Herrschaft des Reinen, Klaren, concreter: der Leuchtende, Klare, Reine — eine Definition, die auch sachlich in dem 31. C. des Bund. gut passen würde, wo bei der mit Reueigung (durch den Feuerbrand) vorgenommenen Auferstehung der Stier der Reinheit geschlachtet wird. Der im Texte stehende *Hudhayaos* = Geduldige dürfte ein blosses Epitheton des *Çarçaok* sein und vom Verfasser des Bund. im Hinblick darauf, dass der Stier geschlachtet wird, vorsätzlich gewählt sein! Den Schlüssel zu der Definition, dass *Çarçûk* der Klare, Reine, Leuchtende und *Hudhayaos* ein blosses Prädicat des Stieres ist, giebt uns folgende Bund.-stelle. S. 40. 15 heisst es nämlich: Von Anfang der Schöpfung hat Ahura wie drei Lichter geschaffen, unter ihrer Bewahrung und ihrem Schutz sind die Welten alle gewachsen. Unter der Herrschaft des Tahmuras nämlich, als die Menschen auf dem Rücken des Stieres *Çarçûk* von Ganiras zu den übrigen *Keahvars* übersetzten und der Wind in einer Nacht mitten im Meere die Feuerbehälter (d. h. das Feuer in den Behältern) auslöschte, welches man nämlich auf dem Rücken des Rindes an drei Orten

gemacht hatte, welche der Wind sammt dem Feuer ins Meer warf: da erschienen statt aller drei Feuer jene drei Lichter auf dem Ort des Feuerbehälters auf dem Rücken des Kindes, bis der Tag kam und die Menschen auf dem Meere weiter fuhren und Gim in seiner Herrschaft hat alle Werke mit Hilfe dieser drei Lichter (Feuer) besonders gefördert“. Wie der Schlusssatz dieser Stelle ausdrücklich hervorhebt, war die Bedeutung dieser drei Lichter von ungeheurer Tragweite — und Çarçûk kommt das indirecte Verdienst zu, diese Lichter erhalten zu haben, insofern er in jenem kritischen Augenblick der Gefahr im buchstäblichen Sinne Träger der Lichter war, und solchergestalt den Namen: Herrschaft des Lichtes oder: der Leuchtende, klare wohl verdient. Aus dieser Stelle erhält aber auch gleichzeitig, dass Çarçûk von ebenso grosser Geduld als physischer Stärke gewesen sein müsste — was auch Bund. das. 37. 16 ganz besonders pointirt, wenn er berichtet: „auf dem Rücken des Kindes Çarçûk gingen neun Gattungen von Menschen“.

Fassen wir die hauptsächlichsten mythologischen Züge über Çarçûk zusammen: so ergeben sich uns folgende Punkte a) Çarçûk — dessen Epitheton Hudhayaos = geduldig ist — wird bei der Auferstehung geschlachtet und den Frommen zur Speise gereicht; b) ist ein Stier von Riesengrösse und Stärke, wozu noch c) der Punkt hinzutritt, dass Çarçûk, nach Bund. p. 20, 3; 28, 13, siehe Wind. l. c., — „ursprünglich mit seinem Paare geschaffen wurde, und zwar ein Mann und ein Weib“.

Eine unverkennbare Ähnlichkeit mit diesem so eben geschilderten fabelhaften Stier Çarçûk hat der in Talmud und Midraschim oft genannte Stier: mit Namen: שׂוֹר הָבֵר oder בִּרְמִיּוֹת, wozu letzterer Name aus Hiob 40, 15 herübergenommen ist. Was zunächst die Etymologie des Wortes שׂוֹר הָבֵר angeht, so hat man bisher שׂוֹר in der Bedeutung: wild genommen nach Analogie des שׂוֹר הָבֵר der „wilde“ Hahn. Diese Uebersetzung scheint uns jedoch durch nichts motivirt zu sein. Vielmehr sind unserem Dafürhalten nach die den persischen fabelhaften Wesen nachgebildeten sagenhaften Figuren in ihrer Namensbezeichnung entweder aus dem persischen Namen corumpirt, wie wir dies in unserer schon genannten Abhandlung von בִּרְמִיּוֹת = Vāraghna; und בִּרְמִיּוֹת = barezidi = barezaidi (S. 101 fg.) gezeigt haben, oder sie sind Uebersetzungen der persischen Namen in begrifflich verwandte hebräische oder chaldäische. Dies ist auch mit שׂוֹר הָבֵר und שׂוֹר הָבֵר der Fall. So sind wir jetzt zu der Ueberzeugung gekommen, dass der S. 83 N. 3 unserer Abh. mit Çimurō sachlich vollkommen identische Vogel שׂוֹר הָבֵר etymologisch nichts anderes als die chaldäische Uebersetzung des ersteren ist und Hahn des Kornes, des Samens bedeutet auf Grund der (das.) angegebenen Belege.

Dieselbe Analogie bietet auch שור הבר¹⁾, welches eine bloße Uebersetzung des Qarçäk ist und der „reine Ochs“ bedeutet. Hierin bestärkt uns noch eine Stelle im Pseudojonathan zu Ps. 50, 10, wo es heisst „für die Zeit der Auferstehung sind bestimmt für die Frommen reine Thiere, namentlich der שור בר²⁾, der täglich an tausend Bergen weidet“. וַתְּחַיֶּה לַצְדִּיקִים בְּשׂוּרֵי דְבִין וְחוֹד בֵּר — Aber auch sachlich steht unserer Parallele des שור בר mit Qarçäk nichts entgegen.

So wie von Qarçäk heisst es auch in den schon im Texte mitgetheilten Stellen von שור הבר, dass er nach der Auferstehung geschlachtet und den Frommen zum Mahl dienen wird. So wie Qarçäk ist auch Schor Habar ein Riesenthier, das „auf tausend Bergen weidet (nach der poetischen Ausdruckweise des Psalmisten C. 50, 10 hochtätlich gedeutet) und sein Futter verzehrt“ Targ. z. g. St. Levit. Rabba C. 22; Pirke D. R. Eliezer C. 14. בְּהֵמָה אֲחַת הָיָה וְרִבּוּצָהּ כֹּל אֶלֶף הָרִים אֵלֶף הָרִים מְנַלֵּךְ לָהּ כֹּל טוֹרֵי קְשָׁבִים יִהְיֶה אֹכְלָהּ. Endlich wird so wie von Qarçäk, so auch von Schor Habar besonders hervorgehoben, dass er bei der Schöpfung als Mann und Weib ist geschaffen worden. Hierin dürfte auch unseres Erachtens der Erklärungsgrund liegen, dass Schor Habar wegen dieser seiner Dualität mit dem Hieb 49, 15 als Pluralbildung vorkommenden Worte: בְּהֵמָה identifiert wird; vgl. hierüber ausführlich Tractat Baba Bathra p. 74 b. —

c) In dem angegebenen Bundeschexte heisst es ferner, dass ausser dem zu schlachtenden Stier Hadhayaos noch der weisse Haom zubereitet wird, um die Auferstehung zu ermöglichen. Dass die Haomapflanze, Vend. XX. 15; Ormazd yt. 44 auch Gaokerena genannt, schon in der ältesten Zeit iranischer-Mythenbildung als ein Mittel der Auferstehung angesehen wurde, zeigt schon die merkwürdigste Analogie, die zwischen der Sagenbildung des Haoma im Zendavesta und des Soma der ältesten brahmanischen Lehre herrscht³⁾. Aus der genannten Vendidadstelle geht auch in der That hervor, dass Ahuramazda gleich bei der Schöpfung der Pflanzen auf die einstige hohe Verwendbarkeit des Haoma Rücksicht genommen hat. So heisst es das. adha azem yô ahuramazdâo urvarâo haeshuzyâo uzhatem paouruis pôuru çatâo paouruis pôru baevanô ôim gaokerenam pairi „dann brachte ich, der ich Ahuramazda bin, heilzame Bäume hervor viele hunderte, viele tausende, viele zehntausende um den einen Gaokerena“. Dieser bildet somach recht eigentlich den Mittelpunkt in der urweltlichen Pflanzenschöpfung.

1) Sollte vielleicht bei dem ersten Theil des Wortes nämlich שור = שׂר auch an Qar gedacht werden können?)

2) Aus dieser chaldäischen Uebersetzung des hebr. Wortes ist mit Deutung des härtern שׂ in שׂ Chul. ת״כ״א entstanden.

3) Vgl. die gründliche Abhandlung Windischmann's in den Abhandlungen der k. Bayer. Acad. der Wissenschaft. Bd. IV. S. 127 ff.

Als solchen preist man ihn auch Ormazd yt. 1. c. als „den starken von Ahura geschaffenen Gaokerena“ gaokerenam çûrem mazdahâtem. cf. yt. 2. 3; Siroza 7.

Indem wir über die Einzelheiten auf Windischmann's und Spiegel's gründliche Untersuchungen verweisen¹⁾ erwähnen wir nur einer für unsere Parallele höchst wichtigen Stelle. Diese ist im Anfange des 18. C. des Bund. die also lautet: In dem Gesetze wird gesagt: Am 1. Tag, als das, was man den Baum Gokart nennt, im See Ferahkunt auf einem dunkeln Berge gewachsen ist; man bedarf seiner zur Wiederbelebung der Körper; denn man bereitet von ihm die Unsterblichkeit. In Bezug auf ihn hat Ganamainyo in diesem dunklen Wasser eine Eidechse geschaffen zum Gegner, um den Hom zu verderben. Um diese Eidechse zurückzuhalten schuf Ormazd zehn Kahrifische, die den Hom immer umkreisen — namentlich hat „einer“ dieser Fische den Kopf immer gegen die Eidechse zugekehrt — das grösste unter den Geschöpfen Ormazd ist jener Fisch.“

Uns interessirt vorläufig bloss der letzte Passus: dass Kahr-mâhi, das grösste unter den Wassergeschöpfen Ormazd, beständig die Eidechse umkreist, um den Hom zu schützen. Dieser Mythos ist alt. Schon yt. 14. 29 spricht von einem Fisch: Karô magyô (= karmâhi) und rühmt von ihm, dass er eine „starke Sehkraft besitze, die ihm gab Verethraghna, welcher Kahrifisch unter dem Wasser ist, der in der weitläufigen, tiefen, tausendkanaligen Ragha eines Haars Dicke sieht, das sich im Wasser bewegt“ nomca çûkem yem baraiti karô magyô upâpô yô raghayâo durâc pârayô gafrayâo hamgrô-vîrayâo varegô-çtavaghem apo-uravâyem marayêiti. cf. noch yt. 16. 7 Vend. Sade 489.

Diese hier beigebrachten Momente reichen schon hin, um die Analogie zu erhärten, die zwischen dem Kahrifisch und dem כריף des Talimud und Midrasch herrscht. Auf diese weist zunächst die Etymologie des Wortes hin, da כריף (cf. Jesa j. 27, 1; Ps. 104, 26, Hieb 40, 25 fg.), wie viele Lexicographen mit Recht annehmen, von der ringelnden, kreisenden Bewegung so benannt ist. Die jüdischen Mythophanten haben daher mit grossem Geschick diese

1) Derselbe in seinen Zoroastr. Studien S. 165 fg. Spiegel's Einleit. II. B. der Avesta-Übers. LXXXII; III. B. S. XL4 fg.; dessen Parsigt. S. 170. 172 — Bemerkenswerth ist noch, dass „die Wissenschaft des Haoma“ d. h. der Umgang mit dem Haoma bei der Auferstehung ausser dem gleichnamigen personificirten Genius: Haoma, noch Asna zugeschrieben wird, als dem Genius der Reinheit *asvê çrê* (cf. Yç. X, 19), weil, wie ich glaube, auch er, so wie der Genius Haoma (das 16) bei der Auferstehung *activen* Theil nehmen wird, cf. Yç. IX, 59, XLVII, 1. Folgerichtig musste aber der Parsienens dem *Atâshma*, der ja bei der Auferstehung vernichtet werden soll, die Wissenschaft des Haoma abgesprochen, während „die andern Wissenschaften“ mit ihm verbunden sein können. Hiermit wäre, wie ich glaube, die von Spiegel (Yç. X 19 Note 1) aufgeworfene Frage beantwortet!

Namensbedeutung entlehnt für die begriffliche Uebersetzung des Kähr-mähd, dessen hauptsächlichste Funktion, wie erwähnt, im Umkreisen der Eidechse besteht.

Aber auch die sachliche Uebereinstimmung zwischen Kähr-mähd und לִיָּוִי ist unverkennbar. Auch an letzterem wird B. Bathra 75a; Jalk. Jes. § 361 die grosse Sehkraft gerühmt. Midr. Jalk. zu Jona § 550 lässt ihn „mit Augen, leuchtenden und strahlenden Scheiben ähnlich, versehen sein“ עֵינָיו כְּחַלְיוֹנוֹת סִיָּוִיָּהוּ כְּחַלְיוֹנוֹת טַרְטָרָה (qōra). Vgl. auch die Erzählung in B. Bathra 74b, wo R. Jehosna, der auf dem Wasserspiegel ein strahlendes Licht gesehen haben will, gefragt wird: „Vielleicht hast Du die Augen des Leviathan gesehen“. So wie ferner Kährmähd der grösste Fisch (nach Bund. 58. 4 rā = Haupt der Wasserthiere) genannt wird, so heisst es auch von „Leviathan, dass er König aller Wasserthiere ist“ הָרֶג לִוְיָתָן מֶלֶךְ כָּל דְּגַי הַיָּם. Endlich wird auch Leviathan mit der Auferstehung zusammengebracht, so wie Kährmähd die Eidechse bis zur Auferstehungszeit zu umkreisen hat.

Ueber Kedem, Kádîm, Thémân u. s. w.

Von

Dr. M. Grünbaum in New-York *).

So wie der Syrer und Arabs Erpen, das קדמ (Deut. 33, 15) — analog dem anderen קדמי (Num. 23, 7) — mit „Berge des Ostens“ übersetzen, so wird die zwiefache Bedeutung des Wortes קדמ auch umgekehrt von der Auslegung dahin benutzt, um dasselbe im zeitlichem statt im räumlichem Sinne zu deuten. Dieses ist nicht nur bei dem קדמ Gen. 11, 2 der Fall, bei welchem die Bedeutung „von Osten her“ nicht gut stimmt, und das daher Onkelos mit קדמיתא übersetzt, wie es auch von der Haggadah (Bereschith rabba sect. 38, Pseudojonathan z. St.), von Philo (de confus. ling. p. 258 ed. Col.) und Origenes (homil. in Num. XI, c. Cels. 5) im allegorischen Sinne genommen wird — auch das קדמ Gen. 2, 8 wird von der Haggadah (Beresch. R. sect. 15, Nedarim 39, Pesachim 54) dahin gedeutet, dass der Garten Eden früher noch als Himmel und Erde erschaffen worden sei, und wird in diesem Sinne auch von T. Jonathan (קדם בריח עולם) paraphrasirt; ebenso übersetzen es Onkelos (מלקדמין), der Syrer (كدم) und Arabs Erpen. (كدم). In demselben zeitlichen Sinne übersetzen dieses קדמ Aquila (ἀπὸ ἀρχῆς), Symmachus (ἐκ πρώτης), Theodotiu (ἐκ πρώτου) und auch Hieronymus (Quaest. in Genesim p. 307) schliesst sich den letzteren, von ihm angeführten, Uebersetzungen an.

In Bezug auf dieses, bei der Beschreibung des Paradieses mehrfach vorkommende קדמ vermuthet Benui (Hist. des langues Semit. p. 466 N. 2. 6d.), dass dieser Ausdruck hier nicht im strikten Sinne zu nehmen sei, sondern gemäss der phantastischen Topographie, eine durchaus vage Bedeutung hat.

Diese Bedeutung liesse sich aber vielleicht auf das Wort קדם überhaupt ausdehnen, in der Weise, dass dieses Wort nicht immer und nicht in allen Formen den Osten bezeichne, sondern auch zur Bezeichnung des Südens gebraucht werde. Zur Begründung dieser, allerdings paradox scheinenden Ansicht möge es gestattet sein, eine allgemeine Bemerkung voranzuschicken.

*) Auf den besondern Wunsch des Herrn Verf., dem die Aufnahme seines Aufsatzes schon früher zugesichert worden war, wird hierdurch bezeugt, dass letzterer bereits im J. 1863 an die Redaction der Zeitschrift eingesendet worden ist.

Bei einer geographischen Bestimmung, bei welcher es darauf ankommt, sich zu „orientiren“ — wie der bezeichnende Ausdruck heisst — muss natürlich Ein Wort nach immer Eine und dieselbe Bedeutung haben. Allein neben dieser geographischen, viertheiligen Darstellungsweise giebt es noch eine andere, ursprünglichere, mehr sinnlich-poetische, bei welcher die Zweitheilung vorherrschend ist und bei welcher zugleich das Gegensätzliche schroffer hervortritt. Es liegt in der menschlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise das Bestreben — wie das W. v. Humboldt in seiner Abhandlung über den Dualis darlegt — die Dinge in dualistischer Form aufzufassen, und zwar ist diese Zweitheilung entweder dichotomisch, mit Hervorhebung der Gegensätze, oder symmetrisch-parallel, mehr ein Gegenüberstellen als ein Entgegensetzen (welche beide Arten allerdings nicht immer streng geschieden werden können). Diese Ausdruckweise findet besonders da statt, wo die Grösse und Erhabenheit eines Gegenstandes hervorgehoben werden soll. Um die Macht eines Königs auszudrücken, giebt man ihm den Titel eines Beherrschers zweier Welten, zweier Meere, eines Mächtigen zu Wasser und zu Lande (in England führt sogar der Chief-Rabbi den offiziellen Titel eines Land- und Seerabbiners), und selbst der, mit poetischen Ausdrücken oben nicht verschwenderische, Talmud gebraucht gerne die Redeweise „Alle Könige des Ostens und Westens“ statt „Alle Könige der Erde“. In den semitischen Sprachen zeigt sich die Vorliebe für diese dualistische Auffassung in den Ausdrücken

العرب والعجم¹⁾ wie nicht minder in der Benennung ذو القرنين²⁾ — wenn auch nicht in der ursprünglichen so doch in der dem Worte untergelegten Bedeutung³⁾ — und scheint sogar in

1) Es gehört wohl auch hieher, dass wie in العرب والعجم auch sonst der Gegensatz der Begriffe durch den Gleichklang der Wörter hervorgehoben, die Dichotonie also durch den Parallelismus verstärkt wird, wie in den arabisch-ägyptischen sprichwörtlichen Redensarten und den Volkssprachwörtern (dem *ḥaṣṣa ḥaṣṣa*, wie es der Talmud im Gegensatz zum arabischen Spruche nennt). Bei dem *צִדְקָה צִדְקָה* des Jesaias (5, 7) erhält durch den ausseren Gleichklang der Contrast zugleich eine ironische Färbung. — Andererseits zeigt sich die Vorliebe für die paarweise Gruppierung in den Assimilationen Hārūt Mārūt, Nākir Muḥar, Hābil Kābil, Harnu Karen, Gālat Tālat, und dem Südliden Gābolka (im Osten) Gābulu (im Westen, Tabari, Duḥur Uḥura c. 7, p. 32).

2) Bel Conde (Dominacion de los Arabes en Esp. II. c. 13) nennt Mohammed Ibn Abiḥat in seinem Briefe an Alfons VI den Titel des Letzteren „Beherrscher zweier Nationen“ eine seltne Annäherung; dass Alfons hierin eben nur die Araber nachgeahmt, zeigt sich in einem andern Titel desselben, *gran vencedor* (Marina, *teoria de las Cortes* T. III. p. 7), der eine Uebersetzung des in ähnlicher Weise gebrauchten *الغالب* zu sein scheint.

3) Ztschr. VIII, 442 f. IX, 214; Hartinger, *hist. or.* p. 36; vgl. Surtet in Caspari *Gr. arab.* p. 291; Richoud *hist. of the early kings of Persia* transl. by Shea p. 434.

dem mohammedanischen Halbmond (auch ein Dillkarnein) ihren heraldisch-symbolischen Ausdruck gefunden zu haben. So auch ist unter allen Epitheten zur Verherrlichung Gottes keines vielleicht so bezeichnend wie das einfache **لله المشرق والمغرب**, und so wird „der Name Gottes gepriesen von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang“ (Ps. 113, 3) „Nord und Süd — Er hat sie erschaffen“ (Ps. 89, 13), Ihm ist der Tag, Ihm auch die Nacht (Ps. 74, 16) Er bildet das Licht und schafft das Dunkel (Jes. 45, 7). Die Vorliebe für die paarweise Gruppierung zeigt sich ferner in dem arabischen Dual ¹⁾, in welche Form nicht nur diejenigen Dinge gebracht werden, die von Natur aus zusammengehören, sondern auch solche, die nur Einen Berührungspunkt gemeinschaftlich haben, und deren Zusammenfassung also auf bloß subjectiver Vorstellung beruht; in gewissem Sinne aber ist die Dualform, in weiterer Ausdehnung, zugleich eine Eigenthümlichkeit der semitischen Darstellungsweise überhaupt. Die Genesis beginnt mit der Schöpfung des Himmels und der Erde ²⁾ — wie dieses denn auch ein stehendes Epitheton Gottes ist — Gott trennt und benennt Licht und Finsterniss, Land und Meer, es wird Abend, es wird Morgen; bei den Gestirnen werden die zwei grossen Lichter ³⁾ besonders hervorgehoben, und die ganze Schöpfung findet ihren Schlüsselpunkt in dem **קָדָשׁ קָדָשׁ** (Gen. 8, 22) das zugleich ein Gegenüber und ein Entgegen ausdrückt ⁴⁾.

1) So wie die Volkssprache in der Regel die bedeutungsvollen Redungen vernachlässigt und statt derselben lieber besondere Wörter gebraucht, so ist es einer der Unterschiede zwischen Saelas und Arab. Erpen., dass wo Erstere die Dualform bei Hauptwörtern hat, Letzterer (obchon auch das Vulgärrab. den Dual hat), die Umschreibung durch **זָכָה** vorzieht, ganz in der Weise wie das deutsche „ein Paar“ den alten Dual verdrängt hat.

2) Die Wörter **שָׁמַיִם** (und die poetischen Synonyme **רָקִיעַ** und **פָּאָרָה** bilden, ihren Grundbegriffen nach, selbst einen dualistischen Gegensatz (v. Bohlen zu Gen. 1, 1. Gesen. thes. s. v. **פָּאָרָה**, Pococke misc. phil. p. 35), was in keiner der bekannteren Sprachen der Fall ist; ebenso, und gewissermassen parallel damit ist der Gegensatz zwischen Gott und Mensch in den Wörtern **אֱלֹהִים**, **בֶּן אָדָם** and **אָדָם** ausgedrückt.

3) **הַיָּמִין הַשְּׂמֹאלִים** (Schultens Meidas. Prov. No. CIV) würde Sonne und Mond in einem Worte ausdrücken.

4) Im Talmud (Chagiga 12) werden zehn, am ersten Tage geschaffene Dinge paarweise aufgeführt: Himmel und Erde, Toba und Bohn, Wind und Wasser, Licht und Finsterniss, die Tag- und die Nachtmessung. Ganz gemäss dieser paarweisen Zusammenstellung heisst es im Midrasch (Bereschit R. Sect. 11 zu Gen. 2, 2) — und zwar mit eigenthümlichem Anklang an die philonische Ansicht, dass die Siebenzahl gleichsam *ἀρχὴν ἀσυνεργήτων* sei (leg. Alleg. 33, mund. opif. 17 ed. Col.) — der siebente Tag, der Sabbath sei, während von den übrigen Tagen je zwei zusammengehörten, allein übrig gelassen, und habe deshalb die Ecclesia Israel (**כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל**) als Lebensgefährtin (**בֶּן זִיו**) ausgesellt bekommen. Dass nämlich Israel unter den Völkern allein sei, wird (Schemmuth Halba s. 15) sehr klüsch an die Buchstaben der Wörter **יִרְדְּן** in der

Ebenso wird bei der Neugestaltung der Erde das ganze Sein derselben in Gegensätzen ausgedrückt (Gen 8, 22); so auch bewegt sich der Schöpfungshymnus des 104. Psalmes zumeist in contrastirenden Bildern, und wo die Schöpfung selbst den Schöpfer preist (Ps. 148), geschieht es gleichsam im Wechselgesang. Allerdings wird Letzteres durch den Versbau bedingt, allein eben dieser Parallelismus der Glieder, das Vorherrschen der Antithese — namentlich beim Maschal — zeigt nur in anderer Weise die Neigung zur dualistischen Auffassung. Und so wie der so häufig wiederkehrende Gegensatz zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen in den Sprachformen selbst seinen prägnanten Ausdruck gefunden (خَلَقَ, خَلْقٌ), so ist es auch für diese Anschauungsweise charakteristisch, dass unter den Gegensätzen auch der hervorgehoben wird, dass alles Geschaffene paarweise existirt¹⁾, während Gott einzig und allein ist (Sure 51, 49, 89, 2).

So darf man denn vielleicht auch annehmen, dass bei der Benennung der Weltgegenden ebenfalls das Zweithellige und Gegensätzliche massgebend gewesen, nur dass hier aus der Dichotomie einerseits sich ein Parallelismus andererseits ergibt. Das was den Gegensatz zwischen Ost und West bildet, ist zugleich der Gegensatz zwischen Süd und Nord; wie sich Ost zu West verhält, so verhält sich Süd zu Nord; Ost und Süd sind Lichtseiten, West und Nord die dunklen Seiten; jenen wendet der Mensch sich zu, von diesen wendet er sich ab; und so bezeichnet קָדִים — wie قَدِيمٌ ursprünglich auch den Süden. Dieses lässt sich vielleicht auch daraus schliessen, dass da, wo es auf eine genaue örtliche Bestimmung ankömmt (wie Ex. 27, 13. Num. 2, 3. 3, 37. 34, 15. Jos. 19, 12. 13.) zur deutlicheren Fixirung noch das Wort צִדְדָּה hinzugesetzt wird²⁾; dass aber die Form קָדִים auch die Bedeutung

Stelle „Siehe, ein Volk das einzam wohnt“ (Num. 23, 9) angeknüpft: So wie nämlich אֶחָד und יָחִיד allein übrig bleiben, wenn man in dem Alphabet א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ ל מ נ ס ע פ צ ק ר ש ת זכר die Zahlenwerthe א + ב, ב + ג, und dann die Zehner א + ז, ב + ח u. s. w. addirt, so ist auch Israel unter den Völkern alleinstehend. Wenn übrigens diese Buchstaben diese Eigenschaften nicht hätten, so hätte die Haggada, wie an einer anderen Stelle (Moed Katon 28a) wahrscheinlich auch hier צִדְדָּה mit לוֹ verglichen, und daraus das Alleinsein Israels abgeleitet).

1) Dieses wird auch mehrfach im Talmud gesagt (a. B. B. Bathra 14b), nur der berühmte Levathan macht von dem allgemeinen Gesetze in gewisser Beziehung eine Ausnahme; dieser Ausnahmestellung ist es wohl auch zuzuschreiben, dass die Haggada das צִדְדָּה - קָדִים (Ps. 104, 26) übersetzt „um mit ihm zu spielen“ (Aboda zara 3b). Andrebnels bietet das Alleinsein auch eine Parallele zwischen Gott und Israel, wie das u. a. auch Josephus (Antt. 4, 8, 5) sagt: θεός γὰρ ἓς, καὶ τὸ ἑσπῆσαι γένος ἓς.

2) Dass beim Süden ebenfalls neben dem צִדְדָּה auch צִדְדָּה steht (Ex. 27, 9. Ex. 47, 19. Zach. 14, 10) hat vielleicht eben so seinen Grund in der ursprünglich vagen Bedeutung von צִדְדָּה, צִדְדָּה und حَيْب (حَيْب) sind viel-

„Südwind“ habe, ist schon oft angenommen worden (Ges. Thes. s. v. Rosemüller zu Ps. 78, 28; Ges. zu Jes. 21, 1). Die ursprüngliche Vorstellung, dass die Lichtseite überhaupt die vordere Seite, das Gegenüber sei, zeigt sich besonders deutlich bei dem Worte قبل, aus welchem sich die Bedeutungen des Ostens und des Südens in den Formen قبل und قبل geschieden haben. Denn dass قبل in der Bedeutung „Süd“ von قبل in der Bedeutung Kiblah abzuleiten sei, ist schon desshalb nicht wahrscheinlich, weil alsdann der Gebrauch des Wortes — wie nach De Sacy (chrest. ar. II, 20, 2a ed.) بحرى und قلى — sich nur auf die nördlich von Mekkah gelegenen Länder beschränken würde¹⁾; auch würde Saadias alsdann wohl nicht قبل mit قبل übersetzen (wie Gen. 12, 9. 24, 62. 20, 1), da man bei einem Sprachforscher wie Saadias voraussetzen darf, dass ihm die ursprüngliche Bedeutung von قبل bekannt, seine Kiblah aber nicht Mekkah war. Vielmehr scheint dem قبل auch in der Bedeutung des Südens die Vorstellung zu Grunde zu liegen, dass die Lichtseite überhaupt, also auch der Süden, die vordere Seite sei. In ähnlicher Weise ist auch im Chinesischen der Süden die vordere, der Norden die hintere Seite (Schott in d. Abhandlungen d. Berl. Akad. 1855 p. 118, Reinand in nouv. journ. asiat.

leicht Transponirung eines und desselben Wortes, dessen härtere Form قبل (كنف) als die Seite vor' *Extr.*, die weiche Seite wurde Benennung des Südens (Notions et extr. VIII, 144) und ebenso قبل. Die ursprüngliche Bedeutung „Seite“ zeigt sich noch in den Ausdrücken قبل (Jos. 11, 2), قبل (1 Sam. 30, 14. 27, 10). Auch dass قبل kein Correlat hat wie die anderen Benennungen (קדם, קדם, קדם, קדם, קדם, קדם, קדם, קדם), ist vielleicht dieser ursprünglich allgemeinen Bedeutung des Wortes zuzuschreiben.

1) Bei Burckhardt Arab. Proverbs No. 306, ist قبل gleichbedeutend mit قبل. Uebrigens erlangen allerdings dergleichen locale Benennungen oft eine allgemeine Geltung, wie قبل und nach Michaels (Suppl. ad lex. p. 1590) auch قبل. Ebenso wird قبل, das sich ursprünglich nur auf die Nordseite Aegyptens bezog (Michaels zu Abulfeda Deser. Aeg. p. 14 u. 16), auch als allgemeine Benennung des Nordens dem قبل entgegengesetzt (Quatremère in Not. et extr. XII, 471). Da übrigens mit قبل auch das Innere einer Moschee bezeichnet wird (the body of the Mosque — Gayangos hist. of the Moh. dyn. in Sp. I, 490), so liegt dem Gegentheile zu قبل die eigentliche Bedeutung von قبل zu Grunde, indem es wie قبل und wie قبل und قبل (Köddiger zu Loewen p. 7 u. 8) das Innere ausdrückt, wie es in diesem Sinne auch dem قبل entgegenesetzt wird (Pococke spec. hist. ar. p. 97 ed. White; Hist. lib. Abhandlungen t. 3. 1. 1. Wort. p. 228), und so wurde, wie Gayangos (l. 322 N. 43) meint, قبل die Bezeichnung für den Norden, gemeint für den Nordwesten überhaupt.

1835 Juin p. 581), wie denn nach Klaproth (*Lettre à Mr. de Humboldt sur l'invention de la boussole* p. 37) damit das ar. **الشرق** vergleicht.

Ein ähnliches Vicariren der Wörter für Ost und Süd zeigt sich auch auf einem andern Sprachgebiete. Das lat. *Auster* einerseits, *Aurora* (*אוריא* ¹⁾), wohl auch Ost, Ostara andererseits, und gleichsam in der Mitte *Euros*, eig. Südostwind stammen alle, wie man gewöhnlich annimmt, von einer Sanscritwurzel *au* = *urere*, *lucere* (Graff ahd. Spr. I, 498; Pott, *etym.* Forsch. I, 138, 269, 1. Ausg. Dieffenbach Goth. W. B. I, 108; Aufrecht-Kuhn *Ztschr.* III, 252), in deren Bedeutung sich gewissermassen Ost und Süd getheilt haben, indem *Auster* etymologisch mit dem Worte für Ost identisch ist. (Grimm *deutsche Mythol.* p. 268, 3. Ausg. Aufrecht-Kuhn III, 170).

1) Derselben Wortfamilie scheint auch das tahod. **אוריא** (*אוריא*, *אוריה*) anzugehören, das (B. Batra 25, a) in **אור יד**, *Lestrum Gottes*, aufgelöst wird. Aruk (*א. v. אסתא* und *א. v. אוריא*) erklärt es für ein persisches Wort, das **סערב** bedeutet (vielleicht **انبار** Abend), was zu der Zerlegung in **אור יד** besonders passen würde; Volles (*lex. pers.-lat.* s. v. **خاور**) führt übrigens auch ein Fehlwort **אוריאן** = *Oriens* an, während Haschi die Vergleichung mit „Orient“ vorzieht. (Auch bei Grimm *Gesch. d. d. Spr.* 443 wird Orient und Aurora zusammengestellt.) Der Bedeutung „West“ entspricht übrigens die damit in Verbindung gebrachte Ansicht, dass die **שכינה** im Westen sei. Auch Tosephot erklärt (B. Batra t. v. Kidduschi 13b) **אוריא** mit **סערב**, und leitet die Benennungen **קדם**, **אחור** u. s. w. (in derselben Talmudstelle wird die Abendseite die Rückseite der Welt — **זרעו של** — genannt) eben daher, dass die **שכינה** im Westen sei, denn abends sei ihr Angesicht dem Osten zugewandt — was einigermaßen zu die Erklärung erinnert, warum der römische Augur nach Süden geschaut, nicht östlich, sondern eben weil der Göttersitz im Norden war (Festus s. v. *sinistras aures*; Niebuhr, *röm. Gesch.* II, 702, 3. Aufl.). Aber auch als semitisches Wort betrachtet lässt **אוריא**, wie Birstorf bemerkt, beide Erklärungen an; so bedeutet **אוריא** Abend, im Gegensatz zu **לילה** das die Dämmerung bedeutet, wie aus der Stelle (Berachoth 69, b) **באורחא דהליל נהרי ארבע**, die dem

נביחא דביתא (Math. 28, 1; *Ztschr.* XII, 366)

entspricht. Sogar das biblische **אור** wird von vielen jüd. Grammatikern als euphoniomatisches Wort betrachtet (Plutzer, *Lekute Kadmon.* p. 37; Pocock, *Not. misc. phil.* p. 25), woselbst die angeführte Uebersetzung des Juden aus qudam mit der von Sandias — Ewald u. Dukes Beitr. I, 71 — wenigstens in der Eins: Stelle **الليل يغشا علي** übereinstimmt) und wird in diesem Sinne sogar epigrammatisch angewendet (Galger, *Dichtungen d. span. u. ital. Schule* p. 24) — Eigenthümlich ist es immerhin, wie derselbe Grundbegriff in den Wörtern *Aurora*, *αὔρος*, *αὔρο*, *Eurus*, *Oriens*, **אור** — wovon vielleicht **ארים**

اور pl. **اور** in der Bedeutung *Eurus* und **اور** in der Bedeutung *Ur* unter wiederkehrt. In gewisser Beziehung scheint es wahr zu sein, was R. v. L. (*Gesch. d. Araber vor Moh.* 8. 41) sagt, die „rhythmishe Sylbe“ (*Ar, Er, Ir, Or, Ur*) deute auf eine Ur-heimath und einen Ur-klang im Ur-ort.

Für die gewöhnliche Annahme, dass קד ausschliesslich den Osten bezeichne, und dass diese Benennung darin ihren Grund habe, dass der Monarch sein Angesicht der aufgehenden Sonne zuwende (Ges. Thes. s. v. קד ; Rosenmüller bibl. Alterthumsk. I, 136, 141) — wie auch Mas'ūdī (Not. et extr. VIII, 144) die Benennung der Himmelsgegenden auf diese Weise erklärt — sprechen allerdings auch anderweitige Analogien¹⁾, allein es fehlt hierbei ein wesentlicher Vergleichungspunkt, nämlich d. d., dass man sich der aufgehenden Sonne betend zuwende (As. res. VIII, 275; Berl. Jahrbh. für wissensch. Kritik 1840, Apr. No. 74, p. 589; Grimm Gesch. d. deutschen Spr. c. XL p. 981), wie z. B. Abūlfeda (hist. anteq. et Fleischer p. 150) von Zoroaster sagt: *وَقِيلَ يَرَانِشْت أَلِي*, denn alsdann ist die Ostseite in der That die Kiblah, in der Bedeutung wie *قِبْلَة* im Korān vorkommt. So weit aber die Dokumente der hebräischen Sprache reichen, findet sich eine Bevorzugung des Ostens nur stellenweise als Nachahmung heidnischer Sitte, wie 2 Kön. 23, 11. Ez. 8, 16, und wie allerdings auch bei der Belomantie 2 Kön. 13, 17 das Fenster gen Osten geöffnet wird. Die sonstigen Spuren von der Bevorzugung einer Weltgegend in früherer Zeit, wie sie sich in den von Ewald (Alterthümer p. 46) angeführten Stellen kund geben, deuten alle auf eine Bevorzugung der Nordseite. Andererseits zeigt sich ein absichtlicher Gegensatz gegen die heidnische Sitte — der zufolge man sich beim Gebete zumeist nach Osten wandte (Schol. zu Sophocles Oed. Col. 490 (477); Selden de Synedriis III, 16 p. 1888; Rosenmüller zu Ez. 8, 16. Chwolson Saabier II, 80) — in der Thatsache, dass der Eingang zum jüdischen Tempel im Osten, und das קד , das eben daher — von *קד* — seinen Namen hatte²⁾, im Westen war. Diesen Gegensatz hebt auch Maimonides hervor (Moreh Neb. III, 46, im Original bei Hottinger hist. or. p. 199), und so lässt auch die Mischnah (Sukkah 5, 4; bei Dachs p. 449) die Betenden mit Bezug auf Ez. 8, 16 sagen: Unsere Väter wandten sich dem Hechal den Rücken, das Angesicht der Sonne zu, unsere

1) In einer Schrift „A vindication of the authorized version of the English Bible by the Rev. S. C. Mahan, Lond. 1856“ — deren Tendenz u. A. dahin geht, zu beweisen, dass das קד (Ex. 14, 21) nicht mit Süd-, sondern mit Ostwind zu übersetzen sei — wird (p. 30) „in ähnlicher Sprachgebrauch im Kopitischen, im Mongolischen und der Mandchusprache nachgewiesen. S. 124 macht der Verf. darauf aufmerksam, dass in der latein. Marginalübersetzung der Polyglotten das *رجح ذببول* des B. Saad, Ben Gaeu (sic) irrtümlich mit ventum australem übersetzt sei.

2) Wenn H. Tanchum Hieron. zu 1 Kön. 6, 5 (ed. Haarschäcker p. 76) das קד mit *كرب وجو حنية شبه لوانة مقبية* erklärt, so dachte er dabei wahrscheinlich an das Mihrāb der Mosque, wie auch Saadīn (Ewald n. Dukes Beitr. I, 27 u. 156) das קד Ps. 28, 2 mit *كرب* übersetzt.

Augen aber sind auf π gerichtet. Die Behauptung Apion's, dass die Israeliten beim Gebete das Angesicht nach Osten wandten (Joseph. c. Ap. II, 3) konnte sich, wenn sie überhaupt eine Begründung hatte, nur auf die nachexilische Sitte stützen, der zufolge man Jerusalem als Kiblah betrachtete (Berachoth 30. Seiten de Synedr. III, 16 p. 1882) und selbst dann noch bestand theilweise die Schon vor der Nachahmung des heidnischen Gebrauches, wie aus der bereits erwähnten Stelle (B. Bathra 25, a) ersichtlich ist, wo die Ansicht ausgesprochen wird, es sei kein Unterschied, nach welcher Seite hin man sich beim Gebete wende, nur nach Osten solle man das Gesicht nicht richten, weil dies Gebrauch der Götzendiener sei¹⁾.

Ubrigens liesse sich die Benennung קדם — selbst nach der Annahme, dass damit ausschliesslich der Osten bezeichnet werde — noch in anderer Weise motiviren. Wie bei vielen dieser Benennungen das Zeitliche und Räumliche zusammenfällt, so konnte auch bei קדם die zeitliche Beziehung das Ursprüngliche sein. Die Himmelsgegend, wo die Sonne zuerst sichtbar wird, wo sie zu Anfang des Tages steht, ward קדם genannt; קדם ist der Morgen (zeitlich und räumlich), אחר (von אחר säumen, zögern) ist der Abend²⁾.

1) „Weil die Schüler der Götzendiener lehren, gen Osten gewendet zu beten“, so erklärt Raschi das דמורו בה מיני des R. Scheschet, der damit seinen Gebrauch, sich nicht nach Osten zu richten, motivirt, ohne gerade eine allgemein gültige Regel aufzustellen. Nach der Bedeutung, die das Wort מיני zumeist im Talmud hat, könnte es übrigens sein, dass sich dieses דמורו בה מיני auf die christliche Sitte bezöge, beim Gebete sich nach Osten zu kehren (Origenes, homil. V. in Num.; Clemens Alex. Strom. VII, 7, p. 307. Selden de Dile Syr. II, 8, p. 326). R. Abbahu, von dem an derselben Stelle — im Gegentheile zur Ansicht des R. Scheschet, dass die Scheuchinah überall sei — die Meinung angeführt wird, dass die Scheuchinah im Westen sei, hatte mit eben dieses מיני vielfache Contraventionen (Steinschneider, Art. Jüd. Lit. p. 495 N. 11. Jew. Lit. p. 315. Sachs, Beiträge I, 109; Grätz, Gesch. d. Juden IV, 850).

2) Dem Worte „Abend“ liegt auch in andern Sprachen die Bedeutung des Späten, Langsamten zu Grunde (Ortmann, deutsche Mythol. z. 23. S. 710); so dem griech. ὄψις; so ist von tarde span. tarde, von tarda lat. tarda, serena, span. sereno, Nachtwächter (nocturnus urbis lustrator, wie es der Dictionn. der Akademie erklärt; im Gegentheile zum sereno heisst in Mexico der Genardarm — der für die öffentliche Ruhe bei Tage wacht, also gewissermassen ein Nachtwächter des Tages ist — Garro). Von der Ausweisung der zeitlichen Bestimmung auf die Räumliche ist das altfranz. nonn Ditz W. II, p. 240) ein merkwürdiges Beispiel. Nonn, die nonne Strasse (wovon auch Engl. noon, Holl. noon) wird nämlich auch im Sinne einer Weltgegend — Südwest, wie Ditz vermuthet, genommen. Auch dem altfranz. Ponant für West liegt, ausser dem Gegentheile zu Levant die Bedeutung „nach“ (wie lat. pone, post) zu Grunde (Fr. Michel, études de philol. comp. p. 337). Ebenso wird קדם von Hitz Chalfa in der Bedeutung „Süd“ gebraucht (Hammer-Purgstall, Encyclop. Univers. p. 347), und wenn die abendliche Benennung der beiden Pole des Magnets wirklich aus dem Arabischen stammt (Kosmos II, 293

Oder auch man identifizierte die Welt mit dem Menschen, und dann war die Sonnenseite das Angesicht, die Vorderseite und die entgegengesetzte der Rücken, wie sich dieselbe Uebertragung auch bei den Aegyptern findet¹⁾. (Plut. d. Iside 32, Grimm Gesch. d. d. Spr. 985 N.)

Zu dem Letzteren würde nun allerdings die Bezeichnung des Südens als der rechten, des Nordens als der linken Seite nicht stimmen, allein diese Bezeichnung, welche man gewöhnlich als secundär betrachtet und von קרם und צרם ableitet, ist vielleicht selbst eine ursprüngliche, von derselben dualistischen Anschauung ausgehende; „Rechts“ und „Links“ wären alsdann parallel und congruent zu „Vorn“ und „Hinten“, gleichsam eine Uebersetzung dieser Vorstellung, und Licht und Dunkel, vordere und hintere, rechte und linke Seite würden dann immer denselben Gegensatz ausdrücken, denselben Inhalt in anderer Form wiedergeben.

So z. B. wird auch in den Hieroglyphen rechts durch aufgehendes Licht (Ost), links durch das Bild für West gemalt (Dietrich, Abhdlg. f. semit. Wortf. p. 232). Bei Homer, der den Westen auch *περίωπτε* nennt (Od. 19, 240), wird in der berühmten Stelle II. XII, 239 die Lichtseite die rechte Seite genannt.

Εἰς ἐνὶ δεξιῇ ἰστέον ἀπὸς Ἡὺ τ' Ἡλιόν τε
Εἰς ἐκ' ἀριστερὰ τοῖσι ποτὶ ζῶγον ἠερόεστα²⁾.

Andrew, *deh' origins d'ogol* lett. T. II. n. 10 p. 89 ed. 1806, so ist *ἔξω* in der Bedeutung „860“ sogar ein terminus technicus geworden.

1) In der von Gesenius (Thes. s. v. צרם) angeführten Stelle Kinch's *לפי שמנים הם המורה והאחור המערב* u. s. w. scheinen diese beiden Auffassungen nicht streng geschieden zu sein. Im Commentar des Bechaj zu Deut. 45, 21 werden verschiedene Erklärungen der Benennungen קרם, ימין u. s. w. gegeben. Eine derselben scheint das Zeitmoment als massgebend zu betrachten: וקרם כי סאתו רוח קרם לירוח; die Benennung des Ostens mit קרם wird daher abgeleitet, dass dem Midrasch zufolge Adam mit dem Gesichte nach Osten erschaffen wurde, was vielleicht nur eine bildlich-bagatliche Form für die gewöhnliche Erklärungsweise ist; letztere kommt übrigens in derselben Stelle bei Erklärung von ימין vor: שם ימין כל אדם; המורה לסורה.

2) Das homerische *ζῶγον* wird von Strabo (I. p. 34, X p. 466) auf den Norden bezogen; derselben Ansicht ist Voss (Mythol. Briefe II, 88, 2. Ausg. Völker, homer. Geogr. u. Völkerk. p. 12). Von Gesenius wird ander *צפון* (im Handwörterk.) das homerische *τὸ ζῶγον* angeführt, und Herold (Gesch. d. Völker für 2. Altk. II, 338) vergleicht damit, wenn auch zunächst als mythische Bezeichnung, das צפון Job 28, 7 (auch Hiob 14, 13 wird שאול mit dem צפון in Verbindung gebracht). Nimmt man noch dazu, dass Homer nur eine Zweithellung der Erde in eine helle und dunkle Seite kennt (Völker u. s. O.), so liegt die Vermuthung nahe, dass *ζῶγον* (das im Griechischen keine eigentliche Wurzel hat — wie *Ζῆλος*, von *ζῆρ* — von צפון abzuleiten sei, und zwar in dem Sinne, dass helles die dunkle Seite überhaupt, den Westen sowohl als den Norden bezeichnen. Dass צפון in der dichterischen

und selbst Aristoteles identifiziert Rechts und Links, Vorn und Hinten, Oben und Unten, insofern als er die drei Ersteren als die vorzüglicheren ansieht (Zeller Philos. d. Griechen, 2. Ausg. II, 2 p. 350, 407, 427, 436; Lipsius elector. 1. II c. 2, p. 300). Eine ganz ähnliche Substituierung der Begriffe Vorn und Rechts, Links und Hinten scheint zu Grunde zu liegen, wenn im Koran diejenigen, welchen das Buch hinter ihren Rücken gegeben wird (Sar. 84, 10),

an einer andern Stelle (Sar. 56, 9. 40) اصحاب اليمين und اصحاب الشمال genannt werden, im Gegensatze zu den اصحاب اليمين und اليمين (56, 8. 26), denen das Buch in die rechte Hand gegeben wird. An die Vorstellung von „Rechts“ knüpft sich die der Priorität, an die von „Links“ die der Inferiorität, was hintangesetzt wird kommt auf die linke Seite und umgekehrt (Gen. 48, 13; Rosenmüller zu Ps. 110, 1. Matth. 25, 32. Gesen. zu Jek. 38, 17). Trotz der berühmten Bittschrift Franklins für die Gleichstellung der linken Hand mit der rechten, wird erstere und Alles was mit ihr zusammenhängt doch immer stiefmütterlich behandelt und danach benannt¹⁾. Das griech. δεξιός ist gleichbedeutend mit

Sprache diese allgemeinere Bedeutung habe, lässt sich auch aus den von Gesenius (Thes. s. v. יָמִין, zu Jes. 24, 15. 1 p. 765) angeführten Stellen schließen, in welchen יָמִין dem יָמִין und יָמִין entgegengesetzt wird. Nimmt man an, dass der Dichter mehr die Urbedeutung von יָמִין vor Augen gehabt, so werden (Jes. 49, 12. Ps. 407, 3) יָמִין und יָמִין als die beiden dunklen Seiten in Parallele gesetzt, während Amos 8, 12 יָמִין in seiner allgemeineren Bedeutung dem יָמִין entgegengesetzt wird. Dass die Griechen ζῶπος von den Semiten entlehnt, darf man um so eher annehmen, als derartige Wörter leicht — zunächst durch Seefahrer — aus einer Sprache in die andere übergehen. So finden sich die germanischen Benennungen der Himmelsgegenden in den romanischen Sprachen wieder; so stammt von شَرْق (die heutigen Araber nennen auch den Südwind Scharkiyah — Robinson bibl. res. I, 305 ed. 1841) Sirocco portug. Xoroco, span. Siroco und Xalque (Dien W. R. p. 319), von letzterem Xalque ist wiederum das neuarabische شَرْق oder Südostwind (German. die Sibels Fahr. p. 1048; Cahes Gramm. ar. esp. p. 249; Berggren Guide des Voy. 716, 729) entstanden, so wie wahrscheinlich aus lt. Libeccio (Lips) das Wort لِبَعِج Anser (Dombay p. 53). Et. Levita führt (im Meturgeman) s. v. גַּרְבַּי ein italienisches גַּרְבַּי an; ohne Zweifel meint er damit Garbino, frz. Garbin, der Südwestwind auf dem Mitteländischen Meere, welches Wort aber nicht von גַּרְבַּי, sondern von غَرْب stammt. (Auch Jellinek verwandelt diese beiden, wenn er — Sephat Chachamin p. 27 — chal. גַּרְבַּי mit arab. غَرْب (גַּרְבַּי טַבְּרַא הַשְּׁמַשׁ) statt mit جَرْبِيَّة (Mas'udi Not. et extrais VIII, 145 hat die Form جَرْبِي) zusammenstellt).

1) Das engl. left hand ist in dieser Beziehung sehr bezeichnend. Wie Horne Took (18 versions of Parley ed. Taylor p. 307) meint, ist left das Particip. pass. von to leave, und bedeutet also die Hand, die man ruhen

glücklich, und bei jeder feierlichen Handlung geschah die Bewegung auch der rechten Seite hin (Völcker 1. 1. Heyne zu II. 1, 527), weil diese glückbedeutend, wie die linke von ungünstiger Vorbedeutung war¹⁾. Derselbe Vorstellung liegt auch den Wörtern سليم und بروح zu Grunde²⁾ (Bochart hieroz. 1 p. 19; Pocock. spec. hist. Ar.

haec, die allein gelassen wird. Als Beweis für diese Erklärung wird eine Stelle aus Spenser's Fables quocunq. angeführt, in welcher von einem Riesen erzählt wird, der, nachdem ihm der linke Arm abgehauen worden, in der linken Hand, in der übriggebliebenen (der rechten) Hand die Kräfte seiner Hände vereint. Auch sonst wird — allerdings in einem andern Sinne — von Plutarch (Rom. c. 78) und Festus (s. v. sinistrae manus) von einer abgelehnt.

1) Ebenso heisst es im Talmud, dass bei einer gesetzmässigen Handlung die Wendung שמאל rechtsda geschehen müsse; auch hat der Talmud den Ausdruck שמאל für „vorzüglich“ (Sotah 34; Jomah 10; Berachoth 19). Welche Vorstellung man mit der linken Seite verknüpfte, zeigt sich n. A. an dem Namen des Oannes שמאל — „der Linke“ wie Herzfeld (1. 1. 282 u. 338) übersetzt — und dessen Identität mit Schenai Chyroschin (Sotah II, 230) für sehr wahrscheinlich hält. Movers (Phoen. I, 224) hingegen stellt שמאל mit שמ und שמע zusammen, und diese Erklärung hat in der That mehr innere Wahrscheinlichkeit. Die meisten Engelnamen endigen auf שמ, auch die Namen der gefallenen Engel, wie die in Genes. Thes. s. v. שמאל neben Sannasol genannten Anael, Azazel, Nachazel und die Zusammensetzung mit שמ, שמאל, passt nur so mehr, als Sammael — wie aus den bei Buxtorf s. v. angeführten Stellen erhellt — auch der Todengel ist. An einigen Stellen (Wagenaal, Sotah p. 194. 198. Pirke d. R. Eliezer s. 27. Bartolocci 1. 317) wird er allerdings als Satan dem Gabriel (oder Michael) entgegen gestellt, Satan selbst aber wird mit dem Todengel identifiziert (Mabmon. March. Sek. 3, 21). Eine ähnliche Vorstellung liegt wohl auch der Stelle zu Grunde: والجان خلقنا من نار السموم (Sur. 15, 27). Ein eigenthümliches Zusammenreffen ist es, dass die Türken den Schurk Sannal nennen (Fandgr. d. Or. VI, 325), welche Benennung, wie Berggren (p. 794) sagt, aus einer Corruption von Schamail, von der Syris (שמ) entstanden ist.

2) Wie bei anderen Völkern (Friedrich, Symbolik und Mythologie der Natur p. 523. Chwolson, Sib. II, 140) galt auch bei den Arabern der سم (سم) besonders der Rabe als unheiliger Vogel, wie aus den bei Aruch (s. v. سم) und Bochart angeführten Stellen hervorgeht; in den dort angeführten Midraschstellen (M. Kohet s. 7 n. 10) wird das סמ (Deut. 10, 20) auf den Raben bezogen. Die Vorstellung, welche der von Grimm (Gesch. d. d. Spr. p. 385) aus dem Cid angeführten Stelle:

a la celda de Vivar oviéron la corneja destra

e entránde a Burgo ovieron la sinistra

zu Grunde liegt, hat also vielleicht auch — wie noch mancher Amler im Cid, und wie die Benennung Cid selbst, oder vielmehr „wie Cid“ (سیدی), wie er fast durchgängig genannt wird — arabischen Ursprunges. Dass alle dergleichen Vorstellungen noch nach Einführung des Islams noch gangbar waren, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil es im Wesen superstitiöser Gebräuche liegt, dass sie insofern wirklich superstitios sind, als sie die religiösen Anschauungen, mit denen sie ursprünglich zusammenhängen, lange noch überleben.

p. 315 ed. White, Dietrich a. a. O. S. 235), so wie den von **מִיָּמִין** (**מעין**) und **מִשְׁמַלְמֶלֶת** gebildeten Wörtern, zu welchen letzteren auch das neuarab. **مِشْشُوع** (Fleischer de gloss. Habicht I, 47) gehört¹⁾. Wie Rechts und Vorn, Links und Hinten als adäquate Begriffe aufgefasst werden, zeigt sich auch in einer Stelle des Festus (s. v. *posticum ostium* p. 229 ed. Müller): . . . et dexteram aulicam, sinistram posticum dicimus. Sic et ea coeli pars quae sole illustratur ad meridiem, antica nominatur, quae ad septentrionem postica. Letzterer Satz steht — wie C. O. Müller z. St. bemerkt — in Zusammenhang mit der Stelle des Varro (VII, 7. p. 118 ed. Müller; Festus p. 339), wo, in Bezug auf das Templum des Augurs der nach Süden schaute, letzterer die Vorderseite und dem entsprechend der Osten die linke Seite genannt wird. So ist denn aus der Synonymität und Wahlverwandschaft zwischen Ost und Süd, indem beide so zu sagen die Rollen tauschen, das Schwankende der römischen Anschauungen und Bezeichnungen — zugleich im Gegensatz zu dem consequenteren griechischen Sprachgebrauch — entstanden, und das was Arnobius (adver. Gent. 4, 5) in Bezug auf die *Dii laevi et laevae*²⁾ sagt, dass diese Eintheilung in rechts und links eine subjektive, wandelbare sei, findet innerhalb der römischen Anschauungsweise seine tatsächliche Bestätigung. Nach der Angabe des Livius (Grimm a. a. O. 962; Niebuhr röm. Gesch. II, 701, 3. Ausg.) schaute der Augur bei einer Inauguration nach Osten. Dann war von den beiden Lichtseiten die eine, der Osten, die vordere, die andere, der Süden, die rechte Seite, wie auch Gesenius (Thes. s. v. **מִיָּמִין**) auf diese Analogie mit den semitischen Benennungen hinweist. Nach dem anderen von Varro angeführten Brauche

1) Gemäss dieser doppelten Bedeutung von **מִיָּמִין** wird auch Jemen, das Land zur Rechten, wie Duktan (Lassen, Ind. Alterthumsk. I, 78 N.) im Sinne von „glücklich“ erklärt (Gol. ad Alfegän p. 83. Rossmat Abulhid. Arab. p. 30; Rossmüller Anal. arab. III, 17; Johannsen Hist. Jein. p. 26), und so ist wohl auch die Benennung Arabia felix, *ednapire* entstanden. Nach der Stelle bei Ritter (Erdk. XII, 229) wäre *Ar. felix* der ältere Name.

2) In diesem Sinne ist vielleicht die Stelle (Ex. 21, 27): **בְּיָמִינוּ הָיָה** an übersetzen: Zu sehr Rechten — glückverheissend — war das Omen — Jerusalem! Nimmt man **יָמִינוּ** im Sinne von „Hand“, so ist dieser Satz, mitten in der drastischen Lebendigkeit des Verses, ziemlich matt; wird aber **יָמִינוּ** als gleichbedeutend mit **בְּיָמִינוּ** aufgefasst, so bildet er den Schlusspunkt der gespannten Erwartung, die sich in den vorhergehenden kurzen Sätzen ausspricht. „Jerusalem!“ ist gleichsam der Ausruf des Augurs, die Lösung der Spannung und das Lösungswort zur That, die in den gleich darauf folgenden Sätzen ihren Ausdruck findet, und **בְּיָמִינוּ הָיָה חֵק** bildet so den Übergang von Vs. 26 zu Vs. 27.

3) An einer andern Stelle (adv. g. III, 26), wo Arnobius von der *Dea Laverna*, *Bellona* und anderen dunklen Mächten spricht, gebraucht er den Ausdruck *Nunius laeva*. In diesem ohne Zweifel nicht römischen Sprachgebrauch hat *laeva* die ursprüngliche Bedeutung „unheilveroll, fuster“.

blickte der Augur nach Süden (der zu inaugurirende schaute übrigens auch bei Livius nach Süden), und der geehrte Osten war zur Linken. Es sind also, wie Hartung (Religion d. Römer I, 118) sagt, der Osten und der Süden, von denen der eine Licht, der andere Wärme spendet, die zwei geehrtesten Weltgegenden. Dadurch aber dass der Süden die vordere Seite ward und der Augur dem entsprechend die übrigen Weltgegenden feierlich benannte, entstand ein Widerspruch mit der gewöhnlichen Vorstellung, die Rechts, Vorn und Licht als verwandte Begriffe ansieht, und zugleich ein Schwanken in den mit dexter und sinister verbundenen Vorstellungen. Während im Sprachgebrauche dexter durchaus die Bedeutung von *deus*, „günstig, glücklich“ beibehielt, während die Adoratio der Götter nach der rechten Seite hin geschah (Plaut. Curculio I, 1, 70), heisst sinister bald „glücklich“, bald „ungünstig, unglücklich.“ Der Osten, die glückverheissende Lichtseite, war durch die Auguren die linke Seite geworden; die mit „Links“ sich verknüpfenden Vorstellungen treten in den Hintergrund vor denen, die man mit „Licht“ verbindet: die linke Seite hatte gleichsam die Weihe erhalten, und darum waren Naturerscheinungen, wie Blitze, auf der linken Seite ein günstiges Zeichen, während bei dem persönlichen Omen, wie Niesen und Ohrenklagen (Erdl. zu Plin. II. N. 28, 5; Pauly Realencyclop. s. v. Divinatio p. 1137), bei welchen die körperliche Bestimmung näher lag, die rechte Seite in der That die rechte Seite ist, und ihr altes Recht behauptet, die glückverheissende zu sein. Und so nennt Festus an einer Stelle (p. 74 ed. Müller) *dextra auspicia, prospera*, an einer andren (p. 339 s. v. *sinistr. av.*) sagt er, durch das Schauen der Auguren nach Süden sei es wahrscheinlich entstanden, *ut sinistra meliora auspicia quam dextra esse existimerentur*¹⁾. Durch die Kunstsprache der Auguren wurde also Ost und linke Seite identisch, und so ist z. B. bei Horaz in der Stelle (Od. 3, 27, 10)

„Oscinem corvum prece auscitabo Solis ab ortu“

unter Letzterem wohl die linke Seite gemeint. Plinius versteht unter *laeva pars, laevum latus* den Osten; so in der Stelle II. N. II, 8 (6) von den Planeten: *contrarium mundo agere cursum*, i. e. *laevum*, II, 47 (48) von den Winden: *a laevo latere in dextrum ut sol ambiunt*; auch in der von Grimm (p. 982) angeführten Stelle (28, 2) von der Adoratio: *quod in laevum fecisse Galliae religiosi credant*, scheint *laevum* nicht den Norden sondern entweder

1) Der durch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dexter und sinister entstehende Widerspruch zeigt sich — vielleicht absichtlich — in der Stelle des Cato (45, 8, 17): *Amor, sinistra ut ante, dextram sternit approbationem*. In den romanischen Sprachen hat sich übrigens *sinister* in der Bedeutung „ungünstig, unglücklich“ erhalten, und eben so dient die rechte Seite zur Bezeichnung des Südens, wie bei Dante (Purg. I, 22): *Io mi volai a man destra, e poi vinsi Alf' altro polo*.

den Osten oder die linke Seite des Körpers (im Gegensatz zu totum corpus circumagimus) zu bezeichnen¹⁾.

Während so bei den Römern, wahrscheinlich durch die Abwechslung latinischen, sabiniſchen und etruskischen Gebräuchen (Pauly 1176), sich der jedesmalige Standpunkt veränderte, und Rechts und Links gleichsam die Plätze wechselten, wie sich denn dieses Schwanken fast als Oxymoron in der Stelle (Cic. de Div. 2, 39; Grimm p. 983) kund giebt: *quoniam haud igo-ro, quae bona sint sinistra nos dicere, etiam si dextra sint*; während es wahr-scheinlich auch diesem Wechsel zuzuschreiben ist, dass z. B. der Rahe zur Rechten dasselbe bedeutet was die Krähe zur Linken — verbindet sich bei den Griechen mit Rechts und Links immer die-selben Vorstellungen, und selbst in den Benennungen ἀριστερός und εὐεργατός zeigt sich diese Anschauung um so deutlicher, als beide Ausdrücke Euphemismen zu sein scheinen. Bei den Griechen stimmt aber noch die wissenschaftliche Anschauung mit der poetisch-volks-thümlichen überein, indem auch Aristoteles (de Coelo II, 2)²⁾ den Osten die rechte Seite nennt, weil dort der Anfang der Bewegung sei, eine Ansicht, die auch (Plut. de plac. phil. II, 10; Stobaeus³⁾ ecl. phys. I, 358 ed. Heeren) dem Plato und Pythagoras zugeschrie-ben wird. Letztere Ansicht scheint auch der Stelle des Plinius — II, 54 (55) — zu Grunde zu liegen, wo er von den Blitzen sagt: *Laeva prospera existimantur, quoniam laeva parte mundi ortus est*. Unter dem Mundi ortus ist vielleicht — namentlich nach der Er-klärung, die Plinius (II, 1) von Mundus giebt — nicht der Sonnen-aufgang, sondern, wie bei Aristoteles, Plato und Pythagoras, ἀρχὴ τῆς κινήσεως zu verstehen: den Osten nennt aber Plinius wie immer laeva pars.

Der Osten war also bei den Griechen die rechte Seite, eben weil er die Lichtseite ist, und dass die Anzeichen zur rechten Hand als heilweissagend betrachtet wurden, bedarf eigentlich keiner Begründung, da sich mit der Vorstellung von „Rechts“ die von „Glück“ verbindet, wie dasselbe sich bei den Semiten kund giebt. Bei der Annahme, dass diese Anschauung eine sekundäre sei und sich daraus ergebe, dass der Vogelschauer das Angesicht dem

1) Von demselben Celten heißt es bei Athenaeus (Deipnos IV, p. 152, II, 93 ed. Schweigh.): *καὶ τοὺς ὁὖτος ἀποκαλοῦνται καὶ τὴν δεξιὰν ἀντιφάσκειν*. Hier ist also auch unter δεξιὰ die rechte Seite des Körpers gemeint; wenn man δεξιὰ im Sinne von „Ost“ nehmen dürfte, so würde diese Stelle mit der des Plinius übereinstimmen.

2) Dass Aristoteles auch auf den Vorkugelförmigen Rücktritt kommt, lässt sich vielleicht daraus schließen, dass er in demselben Cap. — da wo er von dem Unterschied der subjektiven und objektiven Benennung durch rechts und links spricht — auch die *παύρας* erwähnt.

3) Bei Stobaeus (eclog. I p. 355 ed. Heeren) wird auch die Ansicht des Empedocles mitgetheilt, wonach der Süden die rechte, der Norden die linke Seite ist.

Norden als dem Göttersitze zugewendet¹⁾, müsste jedenfalls der Norden irgendwie als Gegenüber, als Vorderseite vorkommen, was aber durchaus nicht der Fall zu sein scheint²⁾. Die Bezeichnungen für rechts und links sind selbständige, unabhängige, und ebenso wenig ist daraus umgekehrt zu schließen, dass die Nordseite als Vorderseite gegolten habe. Bei einer geographischen Bestimmung könnte eher noch dieses viertheilige, wechselseitige Beziehen statt finden, und so könnte die Meinung Röhls (Gesch. aus. abendl. Philos. II. 798): „Aus der beim nächtlichen Steuern massgebenden Richtung des Angesichtes gegen Norden zum Himmelspol... erklärt sich die Einteilung des Himmels in eine rechte, östliche, und linke, westliche Hälfte“ wenigstens als Unterstützung der anderweitigen Auffassungsweise ihre Geltung haben.

Die meisten dieser Benennungen gehen von einer dualistischen Auffassung aus und so kann der Osten im Gegensatze zum Westen ebenso die rechte Seite genannt werden, wie — im Gegensatze zum Norden — der Süden auch die vordere Seite heissen kann; die rechte Seite ist die vordere Seite, und so ist auch das von Grimm (S. 987) angeführte altis. *forthora*, *vorthora* = *dextera* vielleicht nicht als Gegensatz zu dem bairischen Vornen für Süd und Hinten für Nord (p. 985) zu betrachten; es liegt vielmehr derselbe dualistische Gegensatz Beiden zu Grunde.

Bei den Römern traten nun allerdings, durch die Determinatio der Anguren, die vier Weltgegenden und ihre Benennungen in gegenseitige Relation, aber auch hier tritt wenigstens das klar hervor, dass man die Lichtseite überhaupt, sei es Ost oder Süd, als Gegenüber, als die vordere Seite ansah. Wie die Pflanze zum

1) Am wenigsten statthaft scheint dieses bei der Stelle des Homer (II. 12; 239) zu sein, da bei Homer Nord und Süd nur als Boreas und Notos vorkommen.

2) Die Identität von „vor“ und „gegenüber“ zeigt sich auch in den Wäurten *דָּבָר*, *כִּדְבָר* — verstanden aus *דָּבָר*, wie Ewald Kr. Gr. S. 612 § 331 annimmt — in *דָּבָר*, *דָּבָר* und *לִפְנֵי*, wenn nach Michaels (Suppl. p. 1693) auch *לִפְנֵי*, Hochland, so genannt wird, quod oculis vultus exposita sunt, wonach sich also der Name der Provinz *לִפְנֵי* mit *הַר הַקָּדִים* (Gen. Thes. s. v. *קָדִים*) noch anderweitig bezieht; ebenso ist lat. ante, in der älteren Form anti, identisch mit deri (Bopp, Gloss. Sa. 12a). Wie aber diese Begriffe wiederum mit „vor“ zusammenhängen, zeigt sich in *מִבְּרֵי*, das nach Ewald (s. s. 1.) dem Ursprunge nach „recht, gerade“ bedeutet; so scheint auch das *מִבְּרֵי* Prov. 8, 6 gleichbedeutend mit dem darauf folgenden *מִיִּשְׁרֵי*, *מִכְחִים* (vs. 10) zu sein (Michaels l. s.). Die Vorstellung der Lichtseite als dem Angesichte gegenüber schied, dürfte vielleicht auch einem Spruchgebrauche zu Grunde liegen, den W. v. Humboldt (am Schlusse seiner Abhandlung „Ueber die Verwandtschaft der Ortsverhältnisse mit dem Pronomen“) von dem Sanskritstere anführt: „*E māra*... heisst also wörtlich: »gegenüber. Zugleich aber... heisst *māra* ein offenes, der Sonne ausgesetzter Platz und ist dasselbe Wort mit *Māra* hell, erleuchtet, Licht.“

Lichte emporstrebt, so wendet sich der Mensch der Sonne zu; die Lichtseite ist seine Kiblah — der schimmernde Orient, wie der sonnige Süden. Ihren poetischen Ausdruck findet aber diese Anschauung in der schönen Stelle in Goethe's römischen Elegien:

„Als mich ein graulicher Tag hinten im Norden umfing,
Und ich über mein Ich, des unbefriedigten Geistes
Düstere Wege zu späh'n, still in Betrachtung versank.“

Z u s ä t z e.

Ein Aufsatz „Direzioni rituali etc.“ im zweiten Hefte der von Hrn. Prof. Ascoli herausgegebenen *Studi orientali e linguistici* (1855 p. 234 ff.) weist nach, wie bei verschiedenen Völkern die eine oder die andere der Weltgegenden, in Bezug auf Gebet, Omina, Todtenbestattung u. s. w., einen Vorrang vor den übrigen hatte. Ohne das dort Gesagte, zum Theil auch Bekannte, hier wiederholen zu wollen, erlaube ich mir für diejenigen, welche jenen Aufsatz oder vielleicht den obigen gelesen, eine kleine Nachlese zu halten.

Die Vorstellung, die man von der einen oder anderen Weltgegend hatte (denn das Meiste gehört der Vergangenheit an), ist, wie es scheint, oft durch speciell geographische Verhältnisse bedingt; nach dem zunächst nördlich gelegenen Lande z. B. bildet sich die Vorstellung vom Norden überhaupt. Abgesehen von diesen Modificationen ergiebt sich im Allgemeinen ungefähr Folgendes: Der Osten gilt zumeist als Kiblah, zugleich auch als glückbringende Seite; letztere Eigenschaft theilt der Süden mit ihm, der im Range auf ihn folgt (Mann 3, 87. W. v. Humboldt Kwispr. I, 131). Dem Gegensatz zum Osten bildet der Westen; ist der Osten der Ureprung des Lebens, so ist der Westen das Land des Todes? (Max Müller *Science of language* II. Ser. amer. Ausg. p. 534. 535. Duncker *Gesch. d. Altth.* II, 335). Der Norden kommt vielfach als heilige, selten oder nie aber als heilbringende Seite vor; er hat vorherrschend den Charakter des Furchtbaren und Erhabenen. Glück-

1) Die amerikanische Zeitschrift *Atlantic monthly* machte vor einiger Zeit in einem kurzen Aufsatz: „The custom of burial with the head towards the East“ auf die Stelle in Shakespeare's *Cymbeline* (Act IV. Sc. 2) aufmerksam, wo gesagt wird, Imogen solle mit dem Kopfe (nicht mit dem Gesichte, wie Schlegel übersetzt) gen Osten begraben werden, und meinte, dieser Passus solle auf die vorchristliche Zeit der Handlung hinweisen. In einem andern Blatte, *The Nation*, wurde gelegentlich einer Besprechung dieses Artikels nach guten Quellen berichtet, dass die „*Black-Niggers*“ — wie die Neger in Südafrika und anderen Kolongegenden sich selbst nennen — behaupten, die Hölle sei im Westen, und dass es nicht gut sei, die Sonne bei ihrem Untergange anzusehen; dass in ähnlicher Weise bei den alten Angehörigen der Götter geherrscht, die Sonne sei beim Untergange deswegen roth, weil sie aufsteige in das Reich der Todten hinabzubrechen.

bringend ist der Norden vielleicht nur in so fern, als dort Kuvera, der Gott des Reichthums, thronet¹⁾ (Schlegel, Sprache und Weisheit der Inder p. 193. Böhlen, das alte Indien I, 241). Eine ähnliche Vorstellung scheint auch der Stelle **מִצְפֵּן זָרֵב יָמִיתָה** (Job 37, 22) zu Grunde zu liegen. Im Gegensatze zur Milde des Südens (Vs. 17.) und parallel zu den Erscheinungen, wo aus der Finsternis das Licht hervorbricht (Vs. 11. 21), wird hier gesagt, aus dem dunklen Norden kommt das leuchtende Gold, Glanz umgibt den furchtbaren Gott.

Eigenthümlich sind auch die Ansichten, die in Bezug auf den Norden und zum Theil an Job anknüpfend in den späteren jüdischen Schriften vorkommen.

Der Talmud (B. Bathra 25a) bezieht dieses **מִצְפֵּן** auf den Nordwind, der das Gold werthlos (flüssig) mache; insofern als er — nach Raschi's Erklärung — durch seinen schädlichen Einfluss die Lebensmittel im Preise steigen, das Gold fallen macht (in Circulation bringt?). Wer reich werden will, heisst es ferner, soll sich beim Gebet nach Norden wenden. Zugleich als Erklärung des in demselben Cap. (Job 37, 9) vorkommenden **מִצְפֵּן** wird gesagt, die Welt gleiche einer Exedra²⁾ (**עוֹלָם כְּאַבְסֻדְרָה הוּא דִּמְיוֹנָהּ**), d. h. sie ist nur auf drei Seiten begränzt, auf der vierten, der nördlichen offen und unbegränzt (**וּמִצְפֵּן אֵינוֹ מְסֻבָּךְ**) heisst es im Arach s. v. (**אַבְסֻדְרָה**). Letztere Ansicht findet sich besonders ausführlich in den Pirke d. R. Eliezer (Cap. 3. Eine Variante, mit Bezug auf Job 26, 7 in Jalkut zu Jerem. 1, 14. § 263.): „Die nördliche Ecke (**רֵיחַ מִתּוֹת הַמִּצְפֵּן**) hat Gott erschaffen, aber nicht vollendet; er sagte, Jeder der sich für einen Gott ausgieht, komme und vollende diese Seite . . . dort auch, im Norden, ist der Aufenthalt der Kobolde, der Erdbeben, der Geister (Winde?) der Schedim, der Donner und Blitze (**וְשֵׁם הוּא מְדַר לְמוֹקִים וְלַחֲמַת לְרוּחָם**) und **וְלַחֲמַת לְמוֹקִים וְלַחֲמַת**. Von dort her kommt alles Böse, wie es heisst (Jer. 1, 14) **מִצְפֵּן מִתּוֹת הָרָחָק**“. Dass der Norden — die grimme Ecke, wie er bei Grimm Rechtsalterth. IV. 84 genannt wird — nicht ausgehant sei, erinnert an die von Grimm (Gesch. d. deutsch. Sprache 282 N.) angeführten Ausdrücke a nulla ora,

1) In der Mehrheuzusammensetzung des Sonadeva (Brockhaus Vocab. p. 84) heisst es in einer Stelle, in welcher die Weltgegenden theils nach allgemein kosmischen, theils nach geographischen und historischen Verhältnissen classificirt werden: Der Norden ist zwar reich, aber beschränkt durch Berührung mit Barbaren; der Westen wird nicht verheert, weil er die Ursache ist, dass Sonne und Sterne untergehen; der Süden ist verflucht, denn dort hausen die Rakshasas und herrscht der Todergott. Von Osten aber geht die Sonne auf, über den Ozean herrscht Indra, der Jähwari fließt nach Osten.

2) Derselbe Vergleichung der Welt mit einer Exedra kommt anderswo (Menachoth 29b, Jalkut Gen. 2, 4. § 10) in anderer Weise vor, aber die dort gegebene Erklärung „wer aus ihr herausgehen will, der mag herausgehen“ scheint ein späteres Glossum und die obige Fassung die ursprüngliche zu sein.

swort moeren, denen die Vorstellung das Unbegrenzte zu Grunde liegt. Ist ferner der Norden unvollendet, so liegt der Gedanke nahe, dass alles Unvollendete und Unvollkommene, also auch die Dämonen, dem Norden angehören; denn die Schedim sind unvollendete Wesen; sie wurden Freitag Abend in der Dämmerung (בין השמשות) erschaffen (Aboth 5, 9.). Gott hatte ihre Seelen schon geschaffen und war gerade im Begriff ihnen auch die dazu gehörigen Leiber zu geben, als der Sabbath anbrach und es mithin zu spät war (Bereschith Rabba sect. 7. Ende). — Da sich ausserdem mit der Vorstellung vom Norden die des Oeden und Wüsten verbindet, so eignet es sich auch in dieser Beziehung zum Aufenthalt für böse Geister, die gerne in Einöden (דורבה Berachoth 3a), Grabstätten (Chagiga 3b) und Wüsten (ἀρόροι κοραι Mt. 12, 45) hausen¹⁾. (T. Jonathan zu Dent. 32, 10, Gesam. zu Jes. 13, 21. Diese Ztschr. XIX. 81).

Diese Stelle der Pirke d. R. Elieser erinnert einigermaßen an die persische Vorstellung, wonach die Dämonen im Norden hausen (Spiegel, Uebers. d. Avesta I, 242 N. Windischmann, Zoroastr. Stud. p. 224. 226. Barnouf Comment. sur le Jacna p. CXI N. Q.), während im Osten der erhabene Berg ist, von welchem aus Mithra die Welt erleuchtet (Barnouf l. c. p. LXV. Weber, ind. Studien. III. 409. Spiegel l. c. I, 260. Ztschr. XIX. 57). Doch könnte dieses Zusammentreffen der jüdischen — aber jedenfalls einer späteren Zeit angehörigen²⁾ — Vorstellung mit der persischen eine zu-

1) So sagt Nachmanides zu Lev. 17, 7, der Name שָׁדִים sei von dem Aufenthalts in wüsten Gegenden (טקום שוור) hergenommen; ihr vorzüglichster Aufenthalt sei aber in den äussersten Grenzen, wie z. B. auf der Nordseite, die wegen der Kälte unbewohnt und öde ist. — Zu Exod. 32, 1 bemerkt er, zur Erklärung warum Aaron das goldene Kalb verfertigte: die Israeliten waren in einer dünnen und öden Wüste; alle Verwüstung und Zerstörung der Welt kommt aber vom Norden, wie es heisst (Jerem. 1, 14): Vom Norden kommt das Böse, was sich, wie deutlich zu sehen, nicht auf Babel, sondern auf die linke Seite bezieht, von welcher die strahlende Gerechtigkeit Gottes (מרת דין) kommt, wie denn auch in der Vision des Eschiel (Ez. 1, 10) der Stier auf der linken Seite ist; darum glaubte Aaron, dass der Zerstörer (המחריב) in der Wüste, dem Hauptstus seiner Macht, den Weg weisen würde.“ Unter dem Zerstörer versteht N. Satan (T. Jonathan zu Ex. 32, 19) oder Sammael (Geiger, Was hat Muhammed &c. p. 166. Assemani bei Selden de Dile syr. I, 4 p. 127 ist also vielleicht kein Schreibfehler). Die bei Nachmanides mehrfach vorkommende Contrastirung der linken und rechten Seite (z. B. zu Ex. 14, 31. 15, 2. Dent. 33, 2. Gen. 49, 24) ist kabbalistischen Ursprunges (Frank, Kabbala Uebers. p. 148. Grätz, Gesch. VII, 504), wie denn auch die Häufung aller Bösen auf den Norden vorherrschend kabbalistisch ist (Kobur v. Rosenroth, Kabb. den. I, 666 s. v. שָׁדִים). Die Ansicht, dass Asael ein Dämon der Wüste sei, findet sich ebenfalls bei Nachmanides (Levit. 16, 8).

2) Der Talmud scheint von einem Aufenthalts der Dämonen im Norden Nichts zu wissen. So wird z. B. in der angeführten Stelle B. Berach. 25b das שָׁדִים Jerem. 1, 14 einfach auf Babylon bezogen; eben so wird (Sukkah 52a

fällige sein: Es liegt nahe, sich den finstern und kalten Norden als Sitz des Uebels zu denken; da רִיחַ ebensowohl Geist als Wind bedeutet LXX zu Ps. 103, 4), der רִיחַ צְפוֹנִי aber vielfach als schädlicher Wind vorkommt, so lag es ferner nahe den bösen Geist (רִיחַ רָעָה) vom Norden kommen zu lassen¹⁾; möglich aber auch dass wie bei den שָׂדִים (Ges. Thez. s. v. שָׂדֶה), so auch hier der berühmte Götterberg im Norden (Winer s. v. Berg des Stifts) sich in einen Sitz der Dämonen verwandelte, wie dieselbe Wandlung auch bei den Germanen vor sich ging (Grimm, Gesch. d. d. Spr. p. 982). Aber auch die — in Oribanis lex s. v. Aquilonaris ausgesprochenen — Ansicht, dass man sich gewöhnt habe den Norden als unheilbringend anzusehen, weil von den nördlich wohnenden Völkern den Israeliten so viel Uebles zugefügt wurde — scheint nicht verwerflich. Jedenfalls hat man auch die paraische Vorstel-

das רִיחַ צְפוֹנִי Joel 2, 20 auf den bösen Trieb (רִיחַ הַרָעָה) bezogen, aber nur so fern als es im Herzen der Menschen verborgen (סָתוּם) ist; und doch hätte hier eine Beziehung auf den Norden sehr nahe gelegen, da andererseits der רִיחַ רָעָה vielfach mit Saten und dem Teufel gleichgesetzt wird; eine Vorstellung, die auch — beiläufig bemerkt — dem رَافِع شَيْطَانٍ (Ztschr. XV, 576 N.) — vielleicht mit Anklang an Angramelofus — zu Grunde zu liegen scheint.

1) So z. B. werden Götter שָׂדִים in Verbindung mit Winden die שָׂדִים und שָׂדִים genannt, die, wie es scheint, zugleich Namen von Winden und von Dämonen sind. So ist denn wohl auch die Ansicht Meyers' (Flora 1, 224) von der Identität des שָׂדִים mit Sammel, Samell (Russisch, bibl. Aeth. III, 6) in sofern richtig, dass man diesen Namen (der als Samiel im D. Henoch vorkommt, Grätz I c.) später so deutete. Die Ableitung von שָׂדִים hat das gegen sich, dass שָׂדִים, שָׂדִים, wie *papiraceae*, eine vorwiegend ist und nur in Verbindung mit שָׂדִים Gift bedeutet, während سَتוْم و سَتوْم — namentlich mit Vergleichung von Sur. 15, 27 — eine sehr passende Etymologie giebt. Dass in den Pirke d. R. Elieser Sammel sehr oft (Cap. 13, 27, 32, 45) vorkommt, ist vielleicht wie noch Andresen (vgl. Zuns O. V. 276. Grätz V, 223, 87)

arabischem Einfluss zuzuschreiben, wie vielleicht auch statt السَّام bei Salger

(Was hat Moh. p. 18) السَّام zu lesen. Speciell arabisch ist wohl auch die Sage (P. d. R. El. C. 7), dass die lausenden Dämonen mit feurigen Rathen (שָׂדִים שָׂדִים wohl mit Bezug auf שָׂדִים דְּשָׂדִים) vertrieben werden, so wie die

Erklärung des bei Sodom gebrauchten מוֹתֵנְקִים Sur. 9, 71, 53, 53, 69, 9) im wörtlichen Sinne als Einschüpfung (Cap. 25, Sur. 11, 84, 15, 74), ferner die Sage, dass Eliezer ein Geschlecht Nimrods gewesen (C. 16, Ztschr. XVI 702) u. A. m. Sammel kommt meistens in kabbalistischen Schriften vor (Eliemanninger I, 820, II, 467), selten im Midrasch und noch seltener im Talmud. Die lange Erzählung am Ende des Pentateuch-Midrasch (Debarim R. s. 11), in der u. A. Sammel (dem Worte שָׂדִים zu Gefallen) gebildet wird, ist als besonderer Midrasch — ähnlich dem bei Jellinek, Beth hamidrasch I, 113 f. — aus späterer Zeit, den man als Epilog den Hefbock beifügen.

lung vom Norden zunächst auf geographische und historische Verhältnisse zurückgeführt (Duncker Gesch. d. Alterth. II, 335, Burnouf I. c. p. CXL.), wie denn aus ähnlichen Gründen auch der Westen als Ort der bösen Geister vorkommt (Duncker I. c. p. 363). Neben diesen Gründen kann aber vielleicht auch hier der Grund geltend gemacht werden, dass wie bei den Indäas selbst die bekannte Verwandlung der Götter in Dämonen stattfand (Bopp vgl. Gr. I, 1257 1. ed. Spiegel Erän p. 242, Avesta Uebers. I, 9, Duncker II, 13), so auch bei dem Sitze derselben der Aufenthalt der Götter naturgemäss sich in einen Aufenthalt der Dämonen verwandelt habe¹). Vielleicht ist sogar die Verschiedenheit der Bedeutung von Apäkh-tara und باختر (Burnouf p. CXL) eben auch von diesem Wechsel der Vorstellung abzuleiten: es ist das um so wahrscheinlicher, als dieses Wort — wie Burnouf bemerkt — nur in einem beschränkten Sinne und nicht als allgemein geographische Bezeichnung gebraucht wird. Wenn nämlich irgend eine Weltgegend — oder Gegend — nicht nach objectiven Thatsachen, sondern nach subjectiven Vorstellungen die vordere, die obere, die hellere u. s. w. genannt wird, so kann mit dem Wechsel der religiösen Vorstellung — oder mit dem Wechsel des Aufenthaltes — auch diese Benennung auf eine andere Weltgegend übertragen werden, — wie ein ähnlicher Wechsel in Bezug auf den Süden vorkommt (Ztschr. II, 219. IV, 431.). Im Lauf der Zeit vielleicht auf die entgegengesetzte, wie das pers. ناور (Vullers s. v.) davon ein Beispiel zu sein scheint.

Dass in einer der Stellen, wo von Mithra die Rede ist, der Osten „die rechte Seite, die rechte Hälfte“ genannt wird (Ztschr. IV, 248. VI, 348. Spiegel Av. Uebers. III, 95), könnte als Beweisen, dass wenn anderweitig der Osten (oder sonst eine Weltgegend) die rechte Seite genannt wird, damit eben auch die rechte Hälfte gemeint ist, und dass es also nicht immer richtig ist, wenn man — wie das so häufig geschieht — aus dem Umstande, dass irgend eine Weltgegend die rechte genannt wird, den Schluss zieht, dass die nächst anliegende die vordere (resp. die hintere) sein müsse. Wenn z. B. Homer (II. XII, 239.) von „rechte“ und „links“ spricht, so hat er dabei wie an anderen Stellen (Od. I, 24. VIII, 29. IX, 25. X, 190. XIII, 240) nur zwei Seiten im Auge, die Lichtseite (Ost und Süd) und die dunkle Seite (West und Nord) *προς ἄγρον*²) (Od. XI, 15 f. u. passim). Ebenso hat man nur an zwei Hälften zu denken, wenn bei Stobaeus (Ecl. phys. I, 358 ed. Heeren) die südliche Seite die rechte, die nördliche die linke genannt wird, und wenn Plutarch (Quaest. Romm. c. 78. p. 155 ed. Wytttenb.) sagt, dass Einige den Norden den rechten und höher-

1. Auch bei Hog und Magog wird der nördliche Wohnsitz mehrfach hervorgehoben (Rk. 34. 6. 15. 39. 27).

2. In ähnlicher Weise, nur unter Annahme von 4 Weltgegenden, fasst dieses Gesagte auf (Halt. Encyclop. Art. Bibl. Géographie).

ren Theil der Welt nennen, so ist damit die Nordhalbkugel gemeint, die man sich als höher gelegen dachte (Rosenmüller b. Althk. I, 1, 140. Ibn Ezra zu Gen. 28, 2. Ex. 33, 1.)

Ueberhaupt ist die Zweitheilung der Himmelsgegenden eben so nachgemiss als die Viertheilung. Letztere ergibt sich zunächst aus dem Aufenthalte in angebauten Gegenden, wo der Gesichtskreis ein beschränkter, also gar kein eigentlicher Kreis ist. Auf einer weiten Ebene hingegen, auf dem Meere, in der Wüste ist der Beschauer das Centrum eines wirklichen Kreises, der von selbst in zwei Halbkreise zerfällt; die eine Hälfte übersieht das Auge, die Andere ist im Rücken des Beschauers, während die Seiten nur verschwindende Punkte der Peripherie sind. Es ist also nach dieser Analogie, wenn man bei der Eintheilung der Weltgegenden zwei Seiten annimmt; die eine ist die Lichtseite, oder vordere, oder rechte Seite, die andere ist die dunkle, hintere, oder linke Seite. So bedeutete $\pi\alpha\alpha$ ursprünglich wohl die dunkle Seite, sowohl Nord als West, und dieselbe Bedeutung hatte wohl auch $\zeta\acute{o}\rho\alpha\nu$ (Herzfeld Gesch. d. V. Iar. II, 2, 338) (oder vielmehr $\pi\rho\acute{o}\varsigma \zeta\acute{o}\rho\alpha\nu$), das Hesychius mit $\sigma\acute{\alpha}\rho\alpha\varsigma$, $\acute{\epsilon}\pi\lambda\acute{\iota}\varsigma$ u. s. w. erklärt. Eben so scheinen $\kappa\delta\varsigma$ sowohl als $\kappa\epsilon\lambda$ (قيل, قيل) die Lichtseite¹⁾, Ost und Süd, bezeichnet zu haben und die speciellere Bedeutung späteren Ursprungs zu sein. Bei dem nicht seltenen Wechsel von π , ζ und κ darf man wohl auch annehmen, dass sowohl $\kappa\delta\varsigma$ als auch das aram. $\kappa\delta\varsigma$ ursprünglich die dunkle Seite bedeutet, und sich erst später in West und Nord gespalten, wie ja auch $\kappa\delta\varsigma$ nicht nur den Norden, sondern auch den Westen bezeichnet, sich aber, wie es scheint, nur als Zeitbestimmung im persischen $\kappa\delta\varsigma$ (vielleicht von $\kappa\delta\varsigma$ oculavit) erhalten hat.²⁾

In dem Eingangs erwähnten Aufsätze (p. 240—243) giebt der Verf. ferner — zumeist nach Grimm — die Zusammenstellung einiger Ausdrücke für Rechts und Links. Es möge gestattet sein, auch hieran einige Bemerkungen aus einem andern Sprachgebiete anzuknüpfen.

In Bezug auf die Benennungen der linken Hand³⁾ — che, ò sinistra in italiano, laeva in latino, linke in tedesco — erklärt der Verf. das erstere: sinistra significa che sta al sena, e ciò perché la

1) Eigenthümlich berührt sich mit den von $\kappa\epsilon\lambda$ gebildeten Wörtern die Zischr. XII, 559 angegebene Erklärung der japanesischen Benennung der Ostseite von „Sonne“ und „Gegengekommen“.

2) Herr Prof. Ascoli bezieht in einer Note das im Text über diritta etc. gesagt und findet die Ableitung d. W. laeva von laevare sehr gewagt, lässt es aber unberichtigt, dass sinistra als italisch (nicht als lateinisch) aufgefasst, dass „linke“ vom linken der Pferde abgeleitet und gaulisch mit yovods (Grimm p. 215) in Verbindung gebracht wird. Es ist eben das Geschick der linken Hand immer stiefkindlich behandelt zu werden.

sinistra imbracciava lo scudo e con quello si applicava al seno. Mit der — auch von Pott (Etymol. Forsch. II, 190. 1. Ausg.) gemuthmaasten — Ableitung des Wortes sinister von Sinus (als Kleidseite) vergleicht Dietrich (Abh. I sam. Wortf. 238) die von Simonis gegebene Erklärung d. W. לַעֲשׂוֹת (Simonis lex. s. v. Ges. Thes. s. v.). So wie nun aber vielen Bezeichnungen des Linken die Vorstellung des Obliquen und Gekrümmten zu Grunde liegt¹⁾ (Grimm p. 989) und sich u. A. auch in den von Dies (Etym. W. B. n. v. stancare p. 331 1. ed.) angeführten mano storta, senestrarsi un piede (das vielleicht direct mit sinus, seno zusammenhängt) erhalten hat, so dürfte es angemessener sein, auch sinus, sinister in der allgemeineren Bedeutung des Gekrümmten und Gebogenen aufzufassen, das auch die Grundbedeutung von לָשׁוּב zu sein scheint, so dass davon sowohl לָשׁוּב als auch לָשׁוּב (eig. falscher Gott, לָשׁוּב לָשׁוּב) und לָשׁוּב abzuleiten wäre. Dass letztere Benennung — wie לָשׁוּב von לָשׁוּב, Gewand von wenden und vielleicht Kleid mit Kleidema etc. bei Grimm 989 zusammenhängt — von den Falten und Biegungen des Kleides²⁾ beim Tragen desselben hergenommen ist, ergiebt sich schon daraus, dass das Ausziehen mit לָשׁוּב (quod sit explicando et expandendo, ut contra induendo vestis complicatur Ges. Thes. s. v.) ausgedrückt wird.

So wie dem Worte לָשׁוּב die Vorstellung des Obliquen und Gekrümmten³⁾, so liegt dem Worte לָשׁוּב die Vorstellung des Gera-

1) Es ist deshalb auch sehr wahrscheinlich, dass, wie Dies (s. v. Ganche) vermutet, span, ganze, schief, mit ganze zusammenhängt. Das Wort ganze selbst stellt Dies mit ahd. wolk, schwach, matt zusammen. (In ähnlicher Weise nennt der Talmud (Menachoth 37a) — und zwar als Deutung des לָשׁוּב, Ex. 13, 16 — die linke Hand לָשׁוּב כְּדָה.) Mit diesem ganze, das nicht nur — im Gegensatz zu droit — links, sondern auch — im Gegensatz zu adroit — linksch bedeutet, nahe verwandt scheint das deutsche Ganch (ahd. Ganch) in Ganchheil (salus stultorum, Nennlich Cath. s. v. Anagallis) u. a. W., in demselben Sinne wie Virgil meus laeva gebraucht und wie der Scholiast zu Soph. Ajax (184) ἀριστερά mit λαίρα erklärt. Zu den vielen Spielmannen der linken Hand (denn so kann man es wohl nennen) gehört wohl auch das Zoen der span. Volksprache, welches — wie die Vergleichung mit Zoguete (Hautstamm, Knäppel, kleiner dicker Mensch) und Zuen (Halsriem) zeigt — das Plump und Unbeholfene ausdrücken soll.

2) So wie der Talmud (Kidduschin 18b) darüber im Zweifel ist, ob das בְּנֵי בָה (Ex. 21, 8) mit dem Hpts. בְּנֵי oder mit dem Ziv. בְּנֵי zu erklären sei — eine Doppeldeutigkeit, die sich, beiläufig bemerkt, auch im goth. Rugan finde (Grimm, D. Gr. I, 1033. Vorr. zu Schulze goth. Gloss. p. XIII) — so könnte man überhaupt bezweifeln, ob בְּנֵי, בְּנֵי ahd. auch wie בְּנֵי ursprünglich das Krumme und Ungerade bezeichnen, so dass die Bedeutung perdo eigl. darin inwieweit sei.

3) Im Mätrach Kohleth (zu Cap. 10 Vs. 2) und ähnlich Bereschith Rabba (sect. 41) zu Gen. 13, 8 wird das in letzterer Stelle vorkommende וְשָׂמַיִל לָךְ mit וְשָׂמַיִל אֵת טַהֲרָךְ erklärt, d. h. wenn du auch noch so unansehnlich bist, so werde ich dir doch nachgeben. An dieser, wie in einer

den und Anfrechten zu Grunde. יָסֵךְ ist Nebenform von יָסַךְ (sin-
tina radii יָסַךְ Ges. Thes.); die Rechte heisst man יָסֵין nicht,
quia hoc non fides datur, sondern weil die rechte Hand die wahre,
die eigentliche, die richtige — überhaupt oben die rechte Hand
ist. Die rechte Hand ist die Hand, die Hand *zar' isoghr*, wie
יָסֵין oft geradezu für יָד oder im Parallelismus damit steht, und
wie ähnlich im Griech. *ἐξοχα* die linke heisst, weil die rechte sich
gleichsam von selbst versteht. Das Rechte ist aber zugleich auch
das Gerade, wie z. B. Ex. 17, 12 אֵתֶרֶת von יָד in diesem Sinne
gebraucht wird, das Unrechte ist das Krumme, wie das besonders
in abstracten Ausdrücken vielfach vorkommt (כָּסֵף, בָּקָשׁ, כֹּסֶף, iniquus,
perverus, E. wrong, it. torto, alspan. tuerto¹⁾).

So erklärt z. B. Gesenius (Thes. p. 599) das כָּסֵף לְיָמִין
(Exod. 10, 2) mit *Cor sapientis est in dextra (recta, legitima)*
parte und Baschl das folgende לְכַסֵּף לְיָמִין mit *לְכַסֵּף סֵךְ* mit
דֶּרֶךְ הַיְיִוֵּנָה.

Mit den synonymen Begriffen des Geraden und Rechten ver-
bindet sich leicht der Begriff der Stabilität, der Stärke (wie Man-
ner W. R. s. v. יָסֵין von יָסַךְ als die stärkere Hand erklärt) und
des Glückes²⁾. יָסֵין und יָסַךְ berühren sich hier mit den — viel-

anderen dasselbst vorkommenden Stelle hier כָּסֵף die Bedeutung Ausweichen,
Nachgeben, aus dem Wege gehen. (In etwas anderer Weise stellt Michaelis
— Suppl. p. 219. Lex. Syr. s. v. כָּסֵף — יָסֵין mit יָסֵין zusammen.) In

ähnlicher Weise gehört — nach Grimm's Vermuthung — obliquus zu liquis,
und wohl auch alius, Krümmung, so alius, wie nicht minder „letzt“ perversum
unmittelbar auch liq. (schwed. lilla) zu „lassen, lüdig“ E. laay (Graff II,
310, 297; Giesbriech goth. W. B. II, 125) gehört. Es drücken dann alle
diese Wörter — im Gegensatz zum Starren, geraden Vorwärtsgen — das
Schleife, widerstandlose Nachgeben aus, und so liegt es auch nahe die Ab-
leitung des Engl. left von to leave nicht ganz unrichtig zu finden.

1) Dem *tuerto*, sff. *tuerto*, Juncus, liegt eine Modification derselben Be-
deutung — das Verlassen — zu Grunde.

2) Umgekehrt heisst יָסֵין sowohl Unbestand, als auch Unrecht und Un-
glück. Dass in den semitischen Sprachen Negationspartikeln, durch deren Ver-
setzung ein Wort in die entgegengesetzte Bedeutung verwandelt wird, nur sehr
selten vorkommen (wie in den bei Ges. Thes. p. 734 und Dittmann, Juncus
p. 281 angeführten Beispielen), liegt vielleicht in der Vorliebe für analoge-
construere Darstellung der Gegensätze, die in einem besonders prägnanten Worte
deutlicher hervortritt als bei einem *a privativum*, wie denn z. B. יָסֵין stärker
ist, als das מַחֲסֵר Gen. 7, 2. — Mangel an Geld, *inopia*, ist allerdings
etwas mehr Negatives, für das unmittelbare Gefühl hingegen ist — wie La-
marque ein lazzaro Herz die schwerste Last nennt — das leere Geldbörse viel
schwerer zu tragen als ein voller Geldsack, und so ist mithin die *Armut*
etwas sehr Reelles und Positives. — Ein anderes Beispiel, wie das Gebogene und
Gekrümmte sowohl zur Bezeichnung des Ungerechten als des Unkräftigen ge-
braucht wird, ist das Wort *schlimm*, mundartlich und mittelhochd. *slim*, ge-
sprächlich *schief*, krumm, überwiech (Fräule, W. R. v. v. *schlimm*); dass *slim*,
verächtlich, während das Englische *slim* die Bedeutung zart, schwach, schmäch-
lig hat.

sach mit einander wechselnden — Stämmen יסד und אסד und den davon abgeleiteten Wörtern אסד (der feste Tritt, vom wandelnden heisst es Ps. 73, 3. 37, 31 קצו קצו; אסד אסד, chald. אסד, talm. יסד in der oft vorkommenden Redensart יסד כחן (marce) u. A., wie denn vielleicht auch der Name יסד als glückliches Volk — was natürlich zu Dent. 32, 13. 33, 26. passen würde — aufzufassen ist¹⁾.

Gegenüber der linken Seite erscheint die rechte zugleich als die vordere — wie sie denn auch unter dieser Benennung vorkommt (Grimm p. 287) — also auch schon deshalb als die kräftigere (wie z. B. אסד, אסד, אסד, אסד zugleich das Vordere und Stärkere bezeichnen und wie die LXX das קדמ Ps. 48, 8 mit *plures* übersetzen) schnellere und raschere. Die linke ist die Kehrseite, der Revers, die hintere Seite, also auch zugleich die träge und schwache; so ist letz und letzt, wie denn von אסד, zaudern, sowohl אסד als auch אסד (letzteres zumeist, besonders mit אסד, אסד verbunden, in der Bedeutung alius, d. h. ein Anderer, nicht der Rechte) abzuleiten sind; und so findet sich denn auch der Begriff der Fertigkeit und Geschicklichkeit — entsprechend den Wörtern behende (E. handy) adroit, dexter, *δεξιός* (Grimm p. 287. Ascoli l. c. p. 242 N.), in dem hebr. אסד, dem aram. [אסד], אסד אסד (ars manuaris, artificium) und dem talmud.

Ausdrücke אסד אסד (Buxtorf s. v. אסד), während hingegen אסד, linea, series, wiederum — wie אסד, Zeile — die gerade Linie bezeichnet.

Im Allgemeinen darf man wohl sagen, dass die von Renan (hist. d. l. sémit. p. 23. 2de éd.) einzeln angeführten Grundbegriffe alle derselben Kategorie angehören, sowohl כח und אסד als auch יסד und אסד (mit welchem letzteren Worte der Chaldaer oft טוב übersetzt, wie auch talmud. יסד oft und neugriech. *καλός* immer die Bedeutung „gut“ hat). Ja, bei der entschiedenen Neigung zu dualistischen Formationen und zur Hervorhebung der Gegensätze²⁾

1) Zugleich mit Anklang an den Namen יסדאל. Die Bedeutung Glück liegt auch in dem Namen אסדאל 1 Chr. 25, 2, wofür Ps. 14 יסדאל, אסד und בוסין. Letzteren Namen erklärt Nachmanides in Gen. 35, 18 — zugleich mit Anklang an kabbalistische Anschauungsweise — mit „Sohn der Kraft oder der Macht, denn in der Rechten ist die Stärke und das Gelingen“ בן דכח אי בן החזק כי הימין בו הגבורה וההצלחה כענין שכתוב יב תבס לימיה ונל. Reliquious kommt — wie aus Aruch und Buxtorf zu sehen — im Talmud אסד sowohl in der Bedeutung „glauben“ (אסד), als auch in der von „schnell, fertig“ (אסד, אסד, dexter, behende) vor.

2) Die Tendenz zur paarweisen Gruppierung und Assimilierung geht sich auch in der Vorliebe für das Gleichniss kund, das so zu sagen eine Art begrifflicher Allegorisation ist. Wenn z. B. der Herrsche mit dem Baum am Harz (Ps. 1, 3. Jerem. 17, 8), der Ungerechte mit dem Baum in der Wüste oder mit der Spire (Ps. 1, 4. Jerem. 17, 6) verglichen wird, so entstehen gnostische

die sich in diesem Sprachkreise kund gibt, werden — nicht nur — wie in einer bekannten Stelle des N. T. — die Gerechten und Ungerechten, sondern ganze Wörterklassen rechts und links gruppiert, die einen bilden die helle Tag-, die anderen die dunkle Nachtseite. Recht und Wahrheit, Glück und Glanz, Pracht und Blüthe, Licht und Leben, Freude und Friede, Kraft und Dauer, Heil und Weisheit, diese und noch andere Wörter, die alle einer und derselben begrifflichen, zuweilen auch einer und derselben sprachlichen Wurzel entstammen, gehören auf die rechte Seite; ihre Gegenseite kommen auf die linke, oder wie die Kabbalisten sagen, auf die andre Seite (ספרא אורחא). Eine Ausnahme in Bezug auf die mit der linken Seite verbundene Vorstellung scheint neben arab. يسر auch das Skr. vāma zu sein, das zugleich sinister und pulcher bedeutet (Grimm 989). Letzteres hängt vielleicht zusammen mit der Antwort der Gymnosophisten, dass von den beiden Weltseiten die linke den Vorzug habe, weil dort die Sonne aufgehe u. s. w. (Chwolson

doppelte Spiegelbilder, indem sowohl der symmetrisch-parallelsicheren als auch der dichotomisch-contrastierenden Veranschaulichung Rechnung getragen wird. — Auch im Talmud gibt sich — in anderer Weise — vielfach das Bestreben kund, die Dinge paarweise zu gruppieren, so, so zu sagen, in einen Reim zu bringen; so wenn u. B. die irdische Einrichtung mit der des Himmels (Berachoth 58a), der Paros mit dem Moors, das Meer mit dem Firmament, das Firmament mit Gottes Thron verglichen wird (Menachoth 43b), oder wenn behauptet wird, dass zu jedem Landbilder ein analoges Seethier existiere (Chulin 127a, T. jerusa. Sabbath 14, 1, Bochart Hieron. I, 1028), oder wenn, mit Bezug auf Kodes 7, 14, die Berge und Hügel, See- und Flüsse u. s. w. als Gegentheile (כנגדין) aufgeführt werden (Chagiga 15a), ähnlich den Gefässen der Gnostiker (Gretz, Gnost. u. Judenth. p. 114). — Ebenso wird, um den Contrast zwischen dem Schöpfer (בארי, خالق, יוצר, בורא) und dem

Geschaffenen (בריה, خليف, יציר, בריה) um so schärfer hervorzutreten — ähnlich wie es Kodes (Ber. 89, 1, 51, 49. vgl. Zisch, XV, 587) — mehrfach darauf hingewiesen, dass alles Geschaffene paarweise existiere. So heisst es im Midrasch (Debarim Rabba sect. 2 zu Dent. 6, 4): Gott sagt zu Israel: Mein Sohn, Alles was ich erschaffen, habe ich in Paaren erschaffen, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Adam und Eva, diese Welt und die zukünftige Welt — nur meine Herrlichkeit ist allein und einzig in der Welt. Abgesehen davon dass dem Dualismus in der Schöpfung die Einheit Gottes entgegen gesetzt wird, so liegt hierin auch ein Protest gegen die Manichäer und andere Dualisten; die in derselben Midraschstelle mit hebräischer Deutung des Prov. 24, 21 gebrauchten Ausdrucks שְׁנֵי זֵימִים genannt werden. (So liest auch Maul *שְׁנֵי זֵימִים* Pomeck spec. hist. Ar. p. 154. Not. milie. phil. p. 239.) Aber auch zur Einheit und Einzigkeit Gottes wird eine Parallele gesucht und gefunden in der Einigkeit und Alleinheit Israels. Diese Parallele findet sich schon in der Bibel (2 Sam. 7, 22, 23) angedeutet, wird aber im Talmud (Chagiga 3a) noch nachdrücklicher hervorgehoben; ebenso wird das *אֶחָד* in der Stelle *אֶחָד אֱלֹהִים* (Gen. 11, 24) mit *אֶחָד* erklärt und auf die Einzigkeit Israels bezogen (Wajikra R. sect. 27 zu Levit. 22, 27 und M. Tanachama t. St.) und in gleicher Weise das in der Stelle *אֶחָד אֱלֹהִים* (Num. 23, 9) vorkommende *אֶחָד* (M. Jelskowsky im Aruch u. v. *אֶחָד*).

Seahier II, 222) oder wie es bei Josippon (Cap. XI) und wie es scheint richtiger heisst — dass von den beiden Seiten des Menschen nicht die rechte, sondern die linke die vorzüglichere sei, weil sie dem Herzen näher sei u. s. w.¹⁾

II. Die im vorhergehenden Aufsätze ausgesprochene Vermuthung, dass צד eine Transposition von צד, צד sei, ursprünglich „Seite“ bedente und in dieser Bedeutung zuweilen auch vorkomme, scheint auch an dem צד צד (1 Sam. 20, 41) eine Bestätigung zu finden. Der Süden kann hier nicht wohl gemeint sein, während „Seite“ ganz gut passt. Jonathan hatte sich in der Nähe Davids, damit dieser ihn hören könnte, postirt, und schoss die Pfeile nach der entgegengesetzten Richtung ab (vs. 20). Auf der einen Seite ist David, auf der anderen der Knabe. Nachdem die Pfeile verschossen sind, kommt David צד צד d. h. von der Seite her. Doch könnte auch speciell צד — wie oft — (Ges. Thes. s. v.) die linke Seite (in Bezug auf das Versteck) bedeuten und צד ist alsdann die Seite, d. h. die rechte Seite.

III. Dass, wie oben nach Dietrich bemerkt wurde, bei den Aegyptern die Begriffe Ost, Rechts, Tag, Oberwelt in Verbindung gedacht wurden, wird von Roth (Aeg. u. Zor. Glaubensl. Note 148) ausführlich nachgewiesen.

1) Was bei Chwolsono noch ausserdem angeführt wird, um zu bewelsen, dass die linke Seite als solche in besonderem Ansehen gestanden, scheint unbegründet. Bei den Römern bezeichnet pars laeva nicht das Norden, sondern (von der Kunstsprache der nach Süden schauenden Auguren) den Osten; wenn der Osten einen Vorrang hatte, so war es nicht weil, sondern obachon er auf der linken Seite war, wie ich das im Vorhergehenden nachgewiesen zu haben glaube. Es ist nicht wohl denkbar, dass bei einem Volke die bevorzugte Weltgegend die „linke“ heisse, oder dass der Linke oder der Gott der linken Seite Bezeichnung für eine hohe Gottheit sei. Wenn צד צד z. B. — allerdings mehr in spielender Weise — mit צד צד in Verbindung gebracht wird (Bechaj in Levit. 16, 8. Nork W. B. s. v.), so geschieht dies, weil man dabei von der entgegengesetzten Ansicht ausgeht, dass er nämlich nicht ein Gott, sondern ein Dämon sei.

Bericht über zwei kufische Münzfunde.

Von

Joseph Karabazek.

Mit einer lithogr. Tafel.

I.

Im Jahre 1865 wurde bei der Grundlegung einer Mauer im Kloster Terra-santa zu Betlehem, nächst Jerusalem, ein Topf mit 55 Fatimidischen Goldmünzen gefunden. Ein Stück davon ging verloren, weitere sieben kamen in fremde Hände, und die übrigen 47 Dinare wurden mir mit gefälliger Bereitwilligkeit durch Vermuthung des k. k. General-Consul Herrn Dr. Walcher von Moltheim in Jerusalem¹⁾ zur Durchsicht und Auswahl vorgelegt.

Obwohl im Allgemeinen die Goldprägungen der fatimidischen Chalifen nicht zu den Seltenheiten gerechnet werden können, so dürfte dieser Fund dem Numismaten doch in mancher Beziehung Interessantes bieten, abgesehen davon, dass es überhaupt für die Förderung der Münzwissenschaft von Wichtigkeit ist, so viel Funde als möglich zur allgemeinen Kenntniss zu bringen, bevor die der Erde wieder abgewonnenen Schätze zerstreut oder vielleicht gar dem Schmelzriegel überliefert werden. Es sei mir daher gestattet, die vorgefundenen Varietäten den Freunden der morgenländischen Münzkunde in Kürze mitzutheilen.

Unter den von mir untersuchten 47 Goldstücken waren die Namen von nur drei Chalifen vertreten, und dies in sehr ungleichem Masse:

2 Dinar vom Chalifen ez-Zähr-ibn-zâz-din-allâh (411—427 d. H.)

44 „ „ „ el-Mustassir-billâh (427—467 d. H.)

1 Dinar vom Chalifen el-Musta'în-billâh (467—495 d. H.).

Die ältesten zwei Dinare von ez-Zähr waren ziemlich abgegriffen; weshalb man annehmen kann, dass sie lange Zeit im Umlauf gewesen, bevor sie vergraben wurden. Die Dinare von el-Mustassir hingegen waren meist sehr gut erhalten, und insbesondere die Stücke, welche das letzte Decennium der Regierung dieses Chalifen vollständig vertreten, zeigten durch die Conservirung des scharfen

1) Jetzt in Palermo.



A. 1



A. 1A



A. 2



A. 3A



A. 4A



A. 5A



Gepräges, dass sie gar nicht, oder doch nur sehr kurze Zeit im Verkehr gestanden. Dasselbe gilt auch von dem jüngsten Stücke, einem im Jahre 490 d. H. (1097 n. Chr.) geprägten Dinar des Chalifen el-Musta'li-billah. — Unter den in diesem Funde vertretenen Localitäten nehmen صور Sûr (Tyros) und ʾAkka das meiste Interesse in Anspruch. Mit ersterer waren bisher nur zwei Jahre belegt, wozu nun ein drittes kommt. Letztere, welche durch 5 Stücke repräsentirt wird, vermehrt die Reihe der bis jetzt bekannten fatimidischen Münzhöfe um einen neuen.

Obgleich über die Zeit der Vergrabung nichts Gewisses bekannt ist, so kann man doch nach der Erhaltung der Stücke, so wie nach den vorgefundenen Jahreszahlen muthmassen, dass dieser kleine Schatz schon kurze Zeit nach dem Prägejahr des jüngsten Stückes vom ehemaligen Eigenthümer als Nothpfennig dem sicheren Schooss der Erde anvertraut wurde, — vielleicht zu jener Zeit, als die Bewohner von Belchem vor dem Anzuge der Kreuzfahrer sich nach Jerusalem flüchteten (1099 n. Chr.).

Bevor ich zur Aufzählung der Münzvarietäten selbst übergehe, bemerke ich noch, dass die dem Verzeichnisse der einzelnen Stücke beigesetzte Gewichtsangabe in französischen Grammen zu verstehen ist. Die Ursache des auffallenden Gewichtsabganges bei manchen Stücken liegt wohl weniger in der Nachlässigkeit der chalifischen Münzintendanz, als in der speculativen Handlungsweise irgend eines arabischen oder jüdischen Mäklers.

ez-Zâhir-il'zâz-din-illah

411—427 d. H. = 1020—1035 n. Chr.

1.

el-Iskenderije (Alexandrien) v. J. 423 d. H. = 1032 n. Chr.

Avers:

الظاهر لايزار دين

الله امير المؤمنين

Innerer Kreis: الامام عبد الله ووليه علي ابو الحسن

Aeusserer Kreis: بسم الله صرب هذا الدينير بالاسكندرية سنة

ثلث وعشرين واربعماية

Revers:

محمد رسول الله

علي ولي الله

Innerer Kreis: لا اله الا الله وحده لا شريك له

Aeusserer Kreis: محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق

ليشهره على الدين كله ولو كره المشركون

Gewicht: 4,11 Gr.

2.

Ort?, Jahr 423 d. H. = 1032 n. Chr.

Avers:

الشيخ لا عذر
الله امير المؤمنين
نحي

Das Gebrüg wie bei no. 1, Gewicht: 4,14. Ineditus.

Der Prägeort war leider wegen zu starker Abnützung der Handschrift nicht mehr erkennbar. In der Aufschrift des Averses scheint der Stempelschneider aus Versehen das Wort نحي nach لا عذر vergessen und erst nachträglich wegen Mangel an Raum rechts unterhalb der letzten Zeile angefügt zu haben.

el-Mustansir-billah

427—467 d. H. = 1035—1094 n. Chr.

3.

Miser (Kairo) v. J. 430 d. H. = 1038/9 n. Chr.

Avers:

الامام معبد ابو
قيم المستنصر
بالله امير المؤمنين

Handschrift: بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدين بمصر
سنة ثلثين واربعمائة

Revers:

لا اله الا الله
وحده لا شريك له
محمد رسول الله
على ولي الله

Handschrift: محمد وآل بيته النج

Gewicht: 4,16 Gr.

4.

Miser, v. J. 434 d. H. = 1042/3 n. Chr.

Avers: wie früher, nur: وثلثين واربعمائة

Revers: wie no. 3.

Gewicht: 4,2 Gr.

5.

Miser v. J. 436 d. H. = 1044/5 n. Chr.

Avers:

معبد
الامام ابو
قيم المستنصر
بالله امير المؤمنين

Handschrift: بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدين بمصر
سنة ست وثلثين واربعمائة

Revers:

على
 لا اله الا الله
 وحده لا شريك له
 محمد رسول الله
 ولي الله

Randschrift: محمد وآل الله

Gewicht: 4,1 Gr.

Miser v. J. 437 d. H. = 1045/6 n. Chr.

Av. und Rev.: wie no. 5, nur: بمصر سنة سبع وثلثين واربعماية

Gewicht: 4,2 Gr.

Tarabulus (Tripolis) v. J. 439 d. H. = 1047/8 n. Chr.

Avers:

محمد
 عهد الله ووليّه
 الامام ابو تميم
 المستنصر بالله
 أمير المؤمنين

Umschrift wie gewöhnlich, nur: بطنرابلس سنة تسع وثلثين

واربعماية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 3,86 Gr. In meinem Besitz.

Miser v. J. 440 d. H. = 1048/9 n. Chr.

Avers: wie no. 7, nur: بمصر سنة أربعين واربعماية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 4,04 Gr.

Miser v. J. 440 d. H.

Avers: Innerer Kreis: المستنصر بالله أمير المؤمنين

Mittlerer Kreis: دعاء الامام محمد لتوحيد الله (sic) الصمد

Aeusserer Kreis: بسم الله تنوب هذا الدين بمصر سنة
 أربعين واربعماية

Revers: Innerer Kreis: لا اله الا الله محمد رسول الله

Mittlerer Kreis: على افضل الصلوات وازكى خير
 المسلمين

Aeusserer Kreis: محمد وآل الله

Gewicht: 4,08 Gr.

10.

Miser v. J. 445 d. H. = 1053/4 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 9, nur: *بمصر سنة خمس وأربعين وأربعماية*
 Gewicht: 4,01 Gr.

11, 12.

el-Iskenderije v. J. 471 d. H. = 1078/9 n. Chr.

Avers: Innerer Kreis: (sic) *المستنصر بالله أمير الم*

Mittlerer Kreis: wie no. 9.

Aeusserer Kreis: *بسم الله ضرب هذا الدينار بالاسكندرية سنة
 احدى وسبعين وأربعماية*

Revers: Aeusserer Umschrift wegen Mangel an Raum nur bis
فيه الله, sonst wie no. 9.

Gewicht: 4,01, 4,19 Gr. No. 12 in meinem Besitz.

13.

Von demselben Jahr und Prägeort.

Wie no. 11 und 12, nur: *المستنصر بالله أمير المؤمنين*

Gewicht: 4,5 Gr.

14.

el-Iskenderije v. J. 474 d. H. = 1081/2 n. Chr.

Avers: wie no. 9, nur: *بسم الله سنة أربع وسبعين وأربعماية*Revers: wie no. 9, aber: *المشركون* statt *الله*

Gewicht: 4,1 Gr.

15, 16, 17.

el-Iskenderije v. J. 474 d. H.

Avers: wie no. 7, nur unten im Felde: *عالم*Randschrift: *بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينار بالاسكندرية*

Revers: wie no. 5, *سنة أربع وسبعين وأربعماية*

Gewicht: 3,99, 4,04, 4,33 Gr.

Das *عالم* am Av. ist mit grossen und deutlichen Buchstaben
 ausgeprägt, so dass in Bezug auf die Richtigkeit der Deutung dieses
 Wortes als Worthbezeichnung nicht der geringste Zweifel obwalten
 kann. (vgl. Ztschr. d. D. M. G. X, S. 818.)

18.

'Akka, v. J. 476 d. H. = 1083/4 n. Chr.

Avers: wie früher, nur: *بعثا سنة ست وسبعين وأربعماية*
 und ohne *عالم*

Revers: wie no. 5, aber: *المشركون* statt *المش*

Gewicht: 4,1 Gr. Ineditus. In meinem Besitz.

19.

'Akka, v. J. 478 d. H. = 1085/6 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 18, nur: سنة ثمان وسبعين وأربعماية

Gewicht: 3,35 Gr. Ineditus.

20, 21.

el-Iskenderije, v. J. 478 d. H.

Avers: wie no. 17, aber: سنة ثمان وسبعين وأربعماية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 4,32, 4,2 Gr.

22.

Miṣr v. J. 479 d. H. = 1086/7 n. Chr.

Av. und Rev. wie früher, nur: سنة ثمان وسبعين وأربعماية

Gewicht: 4,24 Gr.

23.

el-Iskenderije v. J. 479 d. H.

Ebenso, nur: بالمسكة سنة ثمان وسبعين وأربعماية statt المشركون

Gewicht: 3,88 Gr.

24.

Desgleichen. Vgl. Zsch. d. D. M. G. X, S. 818, wo jedoch

أربعماية statt أربعة

Gewicht: 4,36 Gr.

25.

Miṣr v. J. 480 d. H. = 1087/8 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 24, nur: سنة ثمان وأربعماية

Gewicht: 4,28 Gr.

26.

el-Iskenderije v. dem. Jahre.

Av. und Rev. wie no. 7, nur: سنة ثمان وأربعماية
und mit على

Gewicht: 4,01 Gr.

27.

Desgleichen.

Av. wie no. 7, doch ist das على unter der letzten Zeile mit sehr
kleinen Buchstaben ausgeprägt, und sieht wie على aus.

Revers: wie no. 5, doch:

على
لا اله الا الله

(sic) وحده لا شريك له

محمد رسول الله

ولي الله

Gewicht: 4,34 Gr.

28.

Miser v. J. 481 d. H. = 1088/9 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 7, nur: *بعض سنة احدى وثلاثين*
عال = *عال* und mit *واربعماية*

Gewicht: 4,14 Gr.

29.

Miser v. J. 482 d. H. = 1089/90 n. Chr.

Av. und Rev. wie vorher, aber: *والثين وثلاثين واربعماية* und
المشركون statt *العش*

Gewicht: 3,96 Gr.

30. 31.

el-Iskenderije v. dems. Jahre.

Wie früher, mit *عال*

Gewicht: 3,29, 3,82 Gr.

32.

Desgleichen, mit *اثنين*

Gewicht: 3,49 Gr.

33, 34, 35.

Desgl. wie no. 32, nur *اثنين*

Gewicht: 4,08, 4,32, 3,82.

36.

Akka v. J. 483 d. H. = 1090 n. Chr.

Wie vorher, aber: *بعثا سنة ثلث وثلاثين واربعماية*

Gewicht: 4,47 Gr. Ineditus.

37.

Miser v. dems. Jahre.

Wie no. 7, mit *عال* und *واربعماية* und *وثلاثين*

Gewicht: 4 Gr.

38.

'Akka v. J. 484 d. H. = 1091/2 n. Chr.

Wie früher, mit *عال* und *واربعماية* und *وثلاثين* und *اربع*

Gewicht: 4 Gr. Ineditus.

39.

Sûr (Tyros) v. dems. Jahre.

Av. und Rev. wie no. 7, nur: *بصور سنة اربع وثلاثين واربعماية*

Gewicht: 3,55 Gr. Ineditus; in meinem Besitz.

40.

el-Iskenderije v. J. 484 d. H.

Av. wie no. 17, nur: *والثين وثلاثين واربعماية*

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 4,25 Gr.

41.

el-Iskenderije v. J. 485 d. H. = 1092/3 n. Chr.

Wie früher, nur: *بلاسكندرية سنة خمس الحج*

Gewicht: 4,16 Gr.

42.

Mier v. J. 488 d. H. = 1093/4 n. Chr.

Ebenso, nur: *بمصر سنة ست الحج*

Gewicht: 4,28 Gr.

43, 44, 45.

el-Iskenderije v. dems. Jahre.

Ebenso, nur: *بلاسكندرية*, no. 45 aber mit *المشركون* statt *المسلم*

Gewicht: 4,28, 4,05, 4,11 Gr.

46.

el-Iskenderije v. J. 487 d. H. = 1094/5 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 7, doch mit *سنة* und *حيدر* statt *سبع الحج*

el-Musta'li-billāh

487—495 d. H. = 1094—1101 n. Chr.

47.

'Akka v. J. 490 d. H. = 1097 n. Chr.

Avers: *الامام احمد*Innere Umschrift: *ابو القاسم المستعلي بالله امير المؤمنين*Aeusserer Umschrift: *بسم الله تنوب هذا الدين بعثا سنة تسعين واربعمائة*Revers: In der Mitte: *عالم شاه*Innerer Kreis: *لا اله الا الله وحده محمد رسول الله على ولي الله*Aeusserer Kreis: *محمد وآرسله الحج*

Gewicht: 4,06. Ineditus; in meinem Besitz.

II.

Im Nachfolgenden gebe ich die kurze Beschreibung von 29 silbernen Samanidenmünzen, welche einem Funde entstammen und sämtlich in meinen Besitz gelangt sind. Leider konnte ich nichts Näheres über Zeit und Ort der Auffindung dieser Stücke erfahren, da, wie mir der frühere Eigentümer berichtet, dieselben vor ungefähr zwanzig Jahren in Wien von einem Türken verkauft wurden, wobei letzterer versicherte, dass die Münzen eines Fundes seien: was allein schon dadurch bestätigt wird, dass die meisten Stücke mit einer gleichförmigen braunen Kruste überzogen sind.

Es freut mich umso mehr diese kleine Münzpartie ans Licht ziehen zu können, da mit derselben insbesondere ein Stück bekannt wird, das nicht nur das Interesse des Numismatikers, sondern auch des Geschichtsforschers zu fesseln im Stande ist.

Ein zweites nicht minder gutes Stück, macht uns mit einem neuen samaritanischen Münzhof bekannt (vgl. no. 13).

Zugleich füge ich unter den mit Buchstaben bezeichneten Nummern die Beschreibung von einigen nicht aus dem Funde stammenden, aber wie ich glaube noch unbekannten, Stücken meiner Sammlung bei.

1.

Naṣr I. ben Ahmed

261—279 d. H. (874/5—892/3 n. Chr.).

Samarqand v. Jahre 279 d. H. = 892,3 n. Chr.

Avers:

لا اله الا

الله وحده

(sic) لا شريك له

Innere Umschrift: ... محمد بن احمد ... (d. h. ...
... سنة تسع وتسعين ...)

Revers:

الله

محمد

رسول الله

المعتصم بالله

نصر بن احمد

Umschrift: ... رسول الله ارسله بالهدى
الدين كله

Vgl. die Tafel.

Dieses interessante Stück gehört ohne Zweifel Naṣr I. ben Ahmed, dem Urenkel Sāmān's an. Es ist das erste bisher bekannte und in eigenem Namen geprägte Silberstück dieses Fürsten, den einige morgenländische Geschichtsschreiber noch nicht zu den Herrschern aus dem Geschlechte Sāmān's zählen. Leider ist die Vorderseite durch unge Verpägung in ein Wirrwarr von Strichen umgestaltet, so dass Datum und Prägeort wohl kaum mit Sicherheit festzustellen wären, wenn uns nicht dabei die Rückseite der Münze und die Geschichte zu Hilfe käme.

Naṣr, der Älteste von den sieben Söhnen Ahmed's ibn As'ad, trat nach dem Tode seines Vaters an dessen Stelle als Präfect von Samarqand, und verwaltete dieses Amt bis zum Sturze der Tahiriden (J. 261 d. H.), welche sich auch die Oberherrschaft von Transoxanien angemessen hatten (Ibn el-Athīr, ed. Tornberg VII. p. 137). Von dieser Zeit an, wo Naṣr vom abbasidischen Chalifen el-Mu-

tamdi'-ala-alfih mit der Statthalterschaft Transoxaniens belehnt wurde (a. a. O. p. 17), ist wohl der eigentliche Anfang der Samaniden-Dynastie zu datiren, und nicht (wie auch Mirchond will) seit Isma'il dem Bruder Nasr's. Unsere Münze zeigt auf das unwiderleglichste, dass auch schon Nasr I., wenigstens gegen Ende seines Lebens, eine vom Chalifate ganz unabhängige Stellung sich errungen hatte. Münzen geben in gewissen Fällen, wo die Geschichte schweigt, oder zweifelhaft berichtet, ganz untrügliche Fingerzeige. So sehen wir an den bisher bekannten Kupfermünzen Nasr's (Erslin: Nov. Symb. p. 41. Nov. Suppl. p. 38 etc.), dass derselbe als Präfect von Samarqand und später als Statthalter der Provinz von dem ihm zukommenden Rechte der Kupferprägung umfassenden Gebrauch gemacht hatte, während er, so lange er sich nicht mächtig genug fühlte, nicht wagte, die dem Lehnsherrn ausschliesslich zustehende Münzung von Gold und Silber in seinem Namen durchzuführen (Mém. de la Soc. imp. d'Archéol., Petersb. V. p. 52 n. 24. Torberg Num. Cuf. p. 96 no. 403 n. s. w.). Dass aber Nasr bei seinem Tode in Wirklichkeit Alleinherrscher in Transoxanien war, beweist nicht nur unsere Silbermünze, welche, wie dies auch bei den späteren Silberstücken dieser Dynastie gewöhnlich der Fall ist, neben dem Namen des Samanidenfürsten den des Chalifen als Zeichen der Anerkennung seiner geistlichen Oberhoheit trägt, sondern auch der Umstand, dass der Chalife el-Mu'tadhid-billah gleich nach seiner Thronbesteigung (J. 279) sich mit dem grössten Feinde des Chalifates, dem Saffariden 'Amr ibn Leith aussöhnte (Ibn el-Athir, VII. 76), um in ihm eine kräftige Stütze gegen den mächtig emporstrebenden Rivalen in Transoxanien zu finden. Dies vermochte jedoch nicht zu hindern, dass Isma'il ben Ahmed, nach dem im selben Jahre erfolgten Tod seines Bruders Nasr, die nun gegründete Herrschaft ruhig antrat; ja der Chalife war sogar gezwungen, nach Besiegung des gegen Isma'il gebrachten Saffariden (J. 287) die Macht seines Gegners durch Belehnung mit Chorasan und Taberistan noch zu vergrössern (Ibn el-Athir, I. c. p. 78, Weil Gesch. d. Chal. II. p. 483 n. 8.). —

Nach den von den arabischen Chronisten überlieferten genauen Angaben über die Thronfolgeveränderungen aus dieser Zeit am Hofe zu Bagdad, lässt sich wohl mit Gewissheit die verstümmelte Jahreszahl unserer Münze herstellen, umso mehr als der Name المعتمد بالله hier den Ausschlag gibt. Ibn el-Athir (a. a. O. p. 77) berichtet uns, dass der Chalife el-Mu'tadhid-billah im Jahre 278 d. H. nach dem Tode seines Mitregenten Muwaffaq (es steht ausdrücklich: مات الموفق, vgl. Weil, II. p. 477) dessen Sohn Abû-l-'Abbâs zum zweiten Thronfolger ernannte. Er erhielt den Beinamen el-Mu'tadhid-billah und sein Name wurde im Freitagsgebete nach jenem

des ersten Thronfolgers und Sohnes des Chalifen (Mufawwadh) erwähnt. Der grosse Anhang, den Mu'tadhid in Bagdad besaß, machte es ihm leicht, den ganz in seiner Gewalt befindlichen Chalifen zu Anfang des Jahres 279 d. H. zu zwingen, seinen Sohn der Thronfolge verlustig zu erklären, dessen Namen von der Münze und dem Freitagsgebete wegzulassen und ihm selbst von dem versammelten Volke, den Heerführern und Richtern als ersten Thronfolger huldigen zu lassen (a. a. O. 517). Sechs Monate darauf (20. Rebi'sch 279) starb Mu'tamid, und des nunmehrigen Chalifen Mu'tadhid erste Bemühung war, wie wir bereits gesehen haben, die wachsende Macht seiner Rivalen zu dämmen. — Da die Münze deutlich den Namen العتص بالله zeigt, und Nasr I im Jahre 279 starb, so kann die Jahreszahl nur 279 gewesen sein, wie auch die Spuren مع سنة bestätigen. Ob nun unsere Münze schon vor der Thronbesteigung Mu'tadhids geprägt wurde, oder nachher, lässt sich freilich nicht bestimmen, zumal auch der Todestag Nasr's, welcher eine Entscheidung in der Sache bringen könnte, von den Chronisten nicht angegeben wird. Ersterer Fall wäre wohl möglich, da Mu'tadhid schon als Thronerbe factisch statt des von ihm gefangen gehaltenen Chalifen regierte und auch seinen Namen auf die chalifische Münze setzen liess (vgl. Tornab. l. c. p. 103 n. 437 etc.). Der Samanide hätte da wohl Grund haben können, seinem zukünftigen geistlichen Oberherrn auf gleiche Weise zu huldigen¹⁾. — Was den Prägeort betrifft, so war derselbe wahrscheinlich سامرقند Samarqand. Wenigstens sieht man noch deutlich die Buchstabenelemente سم.

Jene bei Tornaberg a. a. O. S. 104 n. 441 und Nesselmann die orient. Münz. S. 74 n. 266, beschriebenen Münzen von Samarqand aus dem Jahre 279 d. H., sind gewiss die letzten der in Transoxanien auf Anordnung des Chalifen Mu'tadhid geprägten Münzen.

Isma'il ben Ahmed

279 — 295 d. H. = 892/3 — 907/8 n. Chr.

1. a.

el-Schäsch, J. 283 (896/7 n. Chr.). Wie Recens. S. 41 no. 10, a.

Avers: Innerer Kreis: بِسْمِ اللَّهِ خَيْرٌ عِندَ الدَّرَجَةِ بِالشَّيْخِ مُحَمَّدٍ
ثَلَاثٌ وَثَمَانِيْنَ وَمِائَتِيْنَ

1) Ich habe nachträglich als diese Abhandlung schon zum Druck eingekendet war, den Sterbetag des Nasr b. Ahmed von Ibn Khallikān (ed. Wüstenfeld no. 838) angegeben gefunden. Es steht dort: وَكَانَ وَفَاةً نَحْمُ

لَسَمِيعٍ بَقِيْنَ مِنْ جَمَادِي الْآخِرِ سَنَةَ ٢٠٩ بِسْمَرْقَنْدِ. Nasr starb also in Samarqand ganz kurze Zeit vor dem wirklichen Regierungsantritt al-Mu'tadhid's. Es muss also die oben vorzunehmende Thatsache angenommen werden, um nicht gleich von vornherein das auf der Münze deutlich gebotene Factum auf einen argen Stempelfehler am Rorere zurückzuführen. J. K.

Aeusserer Kreis: لله الامر من قبل ومن بعد ويعود الخ (sic)

Revers: المعتضد بالله

(das ل in اسمعيل wie ل)

Sonst wie gewöhnlich.

1. b.

el-Schäsch J. 288 (900 n. Chr.) بالله سنة ثمان وثمانين

Revers: (sic!) الله اعلم

اسمعيل بن احمد

Vgl. die Tafel. Der Chalife el-Muktadi-billah kam erst im Jahre 989 d. H. zur Regierung. Dieser Anachronismus ist wohl nicht anders zu erklären, als durch die Anwendung eines älteren Stempels für die Vorderseite.

2.

Enderâbeh J. 291 (903/4 n. Chr.)

Avers: لا اله الا

الله وحده

لا اله الا الله (sic)

ولي دولة (sic)

Revers: الله, sonst wie Tornb. a. a. O. S. 163. n. 58.

Ahmed ben Isma'il

295—302 d. H. = 907/8—914/5 n. Ch.

3.

Enderâbeh, J. 299 (911/2 n. Chr.) بالله سنة تسع وتسعين

صائتين (sic)

Avers: Unter dem 1. Theile des Glaubenssymbolum: الله

Revers: احمد بن اسمعيل, sonst wie gewöhnlich.

Naṣr ben Ahmed

301—331 (913/4—942/3)

3. a.

Terminth, J. 300 (912/3 n. Chr.)

Avers: لا اله الا

الله وحده

لا شريك له

حسبي الله

Innerer Kreis: بسم الله تنوب هذا الدرهم بقرعة سنة ثمان

Aeusserer Kreis: لله الامر من قبل ومن بعد (sic) ويعود يفرج

Revers: الله (sic) المومد

محمد

رسول الله

المعتضد لله (sic)

نصر بن احمد

Umschrift: (sic) ⁴ محمد رسول الله صلى الله عليه واله
Vgl. die Tafel. Ein durch seinen Prägeort ausgezeichnetes Stück.

⁴
Enderābeh, J. 303 (915/6 n. Chr.). Vgl. Tornb. N. C. p. 190. n. 251.

⁵
Nisābūr, von dems. J. (sic) ⁵ نيسابور سنة ثلاث وثلاث مائة

Avers: Im Felde unten: عدل = عدل

Revers: ⁶ ⁷ ⁸ ⁹ ¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰ ¹⁰⁰¹ ¹⁰⁰² ¹⁰⁰³ ¹⁰⁰⁴ ¹⁰⁰⁵ ¹⁰⁰⁶ ¹⁰⁰⁷ ¹⁰⁰⁸ ¹⁰⁰⁹ ¹⁰¹⁰ ¹⁰¹¹ ¹⁰¹² ¹⁰¹³ ¹⁰¹⁴ ¹⁰¹⁵ ¹⁰¹⁶ ¹⁰¹⁷ ¹⁰¹⁸ ¹⁰¹⁹ ¹⁰²⁰ ¹⁰²¹ ¹⁰²² ¹⁰²³ ¹⁰²⁴ ¹⁰²⁵ ¹⁰²⁶ ¹⁰²⁷ ¹⁰²⁸ ¹⁰²⁹ ¹⁰³⁰ ¹⁰³¹ ¹⁰³² ¹⁰³³ ¹⁰³⁴ ¹⁰³⁵ ¹⁰³⁶ ¹⁰³⁷ ¹⁰³⁸ ¹⁰³⁹ ¹⁰⁴⁰ ¹⁰⁴¹ ¹⁰⁴² ¹⁰⁴³ ¹⁰⁴⁴ ¹⁰⁴⁵ ¹⁰⁴⁶ ¹⁰⁴⁷ ¹⁰⁴⁸ ¹⁰⁴⁹ ¹⁰⁵⁰ ¹⁰⁵¹ ¹⁰⁵² ¹⁰⁵³ ¹⁰⁵⁴ ¹⁰⁵⁵ ¹⁰⁵⁶ ¹⁰⁵⁷ ¹⁰⁵⁸ ¹⁰⁵⁹ ¹⁰⁶⁰ ¹⁰⁶¹ ¹⁰⁶² ¹⁰⁶³ ¹⁰⁶⁴ ¹⁰⁶⁵ ¹⁰⁶⁶ ¹⁰⁶⁷ ¹⁰⁶⁸ ¹⁰⁶⁹ ¹⁰⁷⁰ ¹⁰⁷¹ ¹⁰⁷² ¹⁰⁷³ ¹⁰⁷⁴ ¹⁰⁷⁵ ¹⁰⁷⁶ ¹⁰⁷⁷ ¹⁰⁷⁸ ¹⁰⁷⁹ ¹⁰⁸⁰ ¹⁰⁸¹ ¹⁰⁸² ¹⁰⁸³ ¹⁰⁸⁴ ¹⁰⁸⁵ ¹⁰⁸⁶ ¹⁰⁸⁷ ¹⁰⁸⁸ ¹⁰⁸⁹ ¹⁰⁹⁰ ¹⁰⁹¹ ¹⁰⁹² ¹⁰⁹³ ¹⁰⁹⁴ ¹⁰⁹⁵ ¹⁰⁹⁶ ¹⁰⁹⁷ ¹⁰⁹⁸ ¹⁰⁹⁹ ¹¹⁰⁰ ¹¹⁰¹ ¹¹⁰² ¹¹⁰³ ¹¹⁰⁴ ¹¹⁰⁵ ¹¹⁰⁶ ¹¹⁰⁷ ¹¹⁰⁸ ¹¹⁰⁹ ¹¹¹⁰ ¹¹¹¹ ¹¹¹² ¹¹¹³ ¹¹¹⁴ ¹¹¹⁵ ¹¹¹⁶ ¹¹¹⁷ ¹¹¹⁸ ¹¹¹⁹ ¹¹²⁰ ¹¹²¹ ¹¹²² ¹¹²³ ¹¹²⁴ ¹¹²⁵ ¹¹²⁶ ¹¹²⁷ ¹¹²⁸ ¹¹²⁹ ¹¹³⁰ ¹¹³¹ ¹¹³² ¹¹³³ ¹¹³⁴ ¹¹³⁵ ¹¹³⁶ ¹¹³⁷ ¹¹³⁸ ¹¹³⁹ ¹¹⁴⁰ ¹¹⁴¹ ¹¹⁴² ¹¹⁴³ ¹¹⁴⁴ ¹¹⁴⁵ ¹¹⁴⁶ ¹¹⁴⁷ ¹¹⁴⁸ ¹¹⁴⁹ ¹¹⁵⁰ ¹¹⁵¹ ¹¹⁵² ¹¹⁵³ ¹¹⁵⁴ ¹¹⁵⁵ ¹¹⁵⁶ ¹¹⁵⁷ ¹¹⁵⁸ ¹¹⁵⁹ ¹¹⁶⁰ ¹¹⁶¹ ¹¹⁶² ¹¹⁶³ ¹¹⁶⁴ ¹¹⁶⁵ ¹¹⁶⁶ ¹¹⁶⁷ ¹¹⁶⁸ ¹¹⁶⁹ ¹¹⁷⁰ ¹¹⁷¹ ¹¹⁷² ¹¹⁷³ ¹¹⁷⁴ ¹¹⁷⁵ ¹¹⁷⁶ ¹¹⁷⁷ ¹¹⁷⁸ ¹¹⁷⁹ ¹¹⁸⁰ ¹¹⁸¹ ¹¹⁸² ¹¹⁸³ ¹¹⁸⁴ ¹¹⁸⁵ ¹¹⁸⁶ ¹¹⁸⁷ ¹¹⁸⁸ ¹¹⁸⁹ ¹¹⁹⁰ ¹¹⁹¹ ¹¹⁹² ¹¹⁹³ ¹¹⁹⁴ ¹¹⁹⁵ ¹¹⁹⁶ ¹¹⁹⁷ ¹¹⁹⁸ ¹¹⁹⁹ ¹²⁰⁰ ¹²⁰¹ ¹²⁰² ¹²⁰³ ¹²⁰⁴ ¹²⁰⁵ ¹²⁰⁶ ¹²⁰⁷ ¹²⁰⁸ ¹²⁰⁹ ¹²¹⁰ ¹²¹¹ ¹²¹² ¹²¹³ ¹²¹⁴ ¹²¹⁵ ¹²¹⁶ ¹²¹⁷ ¹²¹⁸ ¹²¹⁹ ¹²²⁰ ¹²²¹ ¹²²² ¹²²³ ¹²²⁴ ¹²²⁵ ¹²²⁶ ¹²²⁷ ¹²²⁸ ¹²²⁹ ¹²³⁰ ¹²³¹ ¹²³² ¹²³³ ¹²³⁴ ¹²³⁵ ¹²³⁶ ¹²³⁷ ¹²³⁸ ¹²³⁹ ¹²⁴⁰ ¹²⁴¹ ¹²⁴² ¹²⁴³ ¹²⁴⁴ ¹²⁴⁵ ¹²⁴⁶ ¹²⁴⁷ ¹²⁴⁸ ¹²⁴⁹ ¹²⁵⁰ ¹²⁵¹ ¹²⁵² ¹²⁵³ ¹²⁵⁴ ¹²⁵⁵ ¹²⁵⁶ ¹²⁵⁷ ¹²⁵⁸ ¹²⁵⁹ ¹²⁶⁰ ¹²⁶¹ ¹²⁶² ¹²⁶³ ¹²⁶⁴ ¹²⁶⁵ ¹²⁶⁶ ¹²⁶⁷ ¹²⁶⁸ ¹²⁶⁹ ¹²⁷⁰ ¹²⁷¹ ¹²⁷² ¹²⁷³ ¹²⁷⁴ ¹²⁷⁵ ¹²⁷⁶ ¹²⁷⁷ ¹²⁷⁸ ¹²⁷⁹ ¹²⁸⁰ ¹²⁸¹ ¹²⁸² ¹²⁸³ ¹²⁸⁴ ¹²⁸⁵ ¹²⁸⁶ ¹²⁸⁷ ¹²⁸⁸ ¹²⁸⁹ ¹²⁹⁰ ¹²⁹¹ ¹²⁹² ¹²⁹³ ¹²⁹⁴ ¹²⁹⁵ ¹²⁹⁶ ¹²⁹⁷ ¹²⁹⁸ ¹²⁹⁹ ¹³⁰⁰ ¹³⁰¹ ¹³⁰² ¹³⁰³ ¹³⁰⁴ ¹³⁰⁵ ¹³⁰⁶ ¹³⁰⁷ ¹³⁰⁸ ¹³⁰⁹ ¹³¹⁰ ¹³¹¹ ¹³¹² ¹³¹³

Revers: wie n. 12, nur: محمد رسول الله أرسله بالمهدى وبنين خلف
 Vgl. die Tafel, ineditus. (sic) ليظهره على الدين كله ولو كرهوا

Mit dem vorliegenden Stück tritt ein in der Münzgeographie bisher noch unbekannter Name an's Licht. Die betreffenden Buchstabenelemente, wie die Münze sie uns bietet, geben wohl nichts Anderes als den Namen زامين Zāmin. Nach dem Marāsid (ed. Jnyaholl f. p. ٥.٢) und nach Ibn Hauqal (bei Abū-l-fedā, kit. taqw. ed. Schier p. ٢.٢) ist Zāmin eine Stadt im Distrikt Osrūschana in Transoxanien. Sie liegt auf dem Wege von Ferghāna nach Sūghd, und hinter ihrem Rücken erhebt sich das Gebirge von Oarūschana, welches den grösseren Theil dieses Distriktes einnimmt (Abū-l-fedā, l. c.). Der Geograph al-Isṭachri, welcher um die Zeit der Prägung unserer Münze sein Buch der Länder (ed. Möller) schrieb, erwähnt mehrfach diese Stadt bei der Angabe der Distanzen von Transoxanien, und wir finden sie auch auf der beigegebenen Karte (l. c. Taf. XIX) in der angegebenen Richtung als zweite Station von Chodscheudeh nach Samarqand verzeichnet. Wenn al-Isṭachri aber

(A. a. O. pag. 120 n. f.) sagt: وليس ما وراء النهر دار ضرب إلا يسمي قند، ويذكر في مواراننهر (Transoxanien) gibt es keinen Münzhof, ausser in Samarqand und Binketh (d. i. el-Schāsch), so ist dies unrichtig, wenn man nicht annimmt, dass diese Worte blos eine temporäre Bedeutung hatten. Es mag wohl zu gewissen Zeiten, vielleicht auch damals, als Isṭachri jene Stelle niederschrieb, der eine oder andere Münzhof ausser Thätigkeit gewesen sein, aber im Allgemeinen war die Münzprägung nicht auf jene zwei Städte beschränkt. Das sehen wir an den bisher bekannten Münzen von Buchārā, Ferghāna (Achsiket), Termidh, Tunket-Bāk und nun von Zāmin, deren Prägung zum Theil in den Zeitraum der mythmasslichen Abfassung von Isṭachri's Geographie fällt. Man kann mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Reihe der samarqandischen Münzhöfe im volk- und städtereichen Mawarannahr, dessen ergiebige Gold- und Silberminen von Isṭachri selbst an verschiedenen Stellen namhaft gemacht werden, mit den bis jetzt bekannten Namen noch nicht abgeschlossen ist.

14.

Samarqand, J. 314 (926/7 n. Chr.) vgl. Tornb. n. 360, jedoch nur über dem Glaubenssyml. auf Av. ein Punkt.

15.

el-Schāsch, J. 315 (927/8 n. Chr.) vgl. Tornb. n. 365, aber am Rev. im doppelten Circel je viermal ٠٠٠ mit ٠ abwechselnd.

16.

Desgleichen, aber خمس عش و ثمانمائة

17.

el-Schäsch, J. 317 (929/30 n. Chr.). Tornb. n. 385. Doch am Rev. nur ein einfacher Cirkel.

18.

el-Schäsch, J. 318 (930/1 n. Chr.). Tornb. n. 392. Jedoch über dem Glaubensymb. des Av. noch ح = حق

19.

Samarqand, J. 319 (931 n. Chr.); Av. im Felde unten عدل = ع; Tornb. n. 397.

20, 21.

el-Schäsch, J. 320 (932/3 n. Chr.). Tornb. n. 401. Zwei verschiedene Stempel.

22.

Desgl. Avers: لا اله الا الله وحده

لا سمر لكه (sic)

Innere Umschrift: مع الله صوب هذا الحرم بالشاش سنة علمى
ثلاثماية (sic)

Aussere Randschrift zum Theil abgeschnitten.

Revers, wie gewöhnlich, nur: الله الملك d. i. الله باله
نصر بن احمد

23.

Samarqand, J. 321 (923 n. Chr.). Av. unten im Felde: الله
Revers: الفاضل بالله

نصر بن احمد

Vgl. Tornb. n. 418. Kuhl, De numis Muhammadanis in numoph. -
Dresdensi p. 21. no. 15.

24.

Samarqand, J. 322 (923/4 n. Chr.).

Revers: الفاضل بالله
نصر بن احمد

Tornb. n. 424.

25.

Balch, v. dems. J. يبلغ سنة اثنين وعشرين وثلاثماية

Revers: wie n. 23.

26.

Balch, J. 323 (955 n. Chr.) يبلغ سنة ثلاث وعشرين وثلاثماية

Avers: Unter dem Glaubenssymbol: نوح بن نصر

Revers: الفاضل بالله
نصر بن احمد

27.

Balch, v. dems. J. يبلغ سنة ثلاث وعشرين (sic) وثلاثماية

Revers: wie früher, nur unten im Felde o

28.

Samarqand, J. 324 (935/6 n. Ch.). Torub. n. 441, doch mit ح = ح

29.

el-Schäsch, v. dem. J. Torub. n. 439, nur o unten im Felde des Averses.

Näh ben Nahr

331—343 (942/3—954/5).

29. a.

Ma'den, J. 330 (941/2 n. Ch.).

Avers:

لا اله الا الله

الله وحده

(sic) لا شريك له

Innerer Kreis: بسم الله صرب هذا التدرج (sic) بعد سنه ثلثين وثلاث (sic)

Annus. Kr.: (sic) لله الامر من قبل ومن بعد يومئذ يخرج المومنين

Revers:

لله

محمد

رسوله

(sic) الله

نوح بن نصر

Umschrift: (sic) محمد رسول الله ارسله بالدين الحق ليظهره على الدين ن
Vgl. die Tafel.

Nachschrift zu Karabacek's Bericht über zwei kufische Münzfunde.

Zu No. 1. der Samaniden-Münzen kann ich meine Bedenken gegen die Schlussfolgerung, welche auf dieses Stück gestützt wird, nicht unterdrücken. Allerdings stehen die Namen des al-Mu'tadhid als des Chalifen oder nächsten Thronfolgers und des Samaniden-Fürsten Nahr ben Ahmed vereinigt auf der Rückseite, und wenn man die von Hrn. Karabacek mit Sorgfalt zusammengestellten geschichtlichen Data in Betracht zieht, kann man scheinbar nur zu dem von ihm gezogenen Resultat gelangen, und man möchte in dieser Münze das erste Münzzeugnis für die Selbstständigkeit und politische Unabhängigkeit der Samaniden-Dynastie erblicken. Diese fiel demnach in das Jahr 279 d. H. Hierbei ist vorausgesetzt, dass der genannte Nahr dies Münzstück in Samarqand habe schlagen lassen. Dagegen erheben sich aber bei genauerer Betrachtung der Münzabbildung die stärksten Zweifel, angeregt durch die graphische Beschaffenheit. Der Wirrwarr von Strichen, wie ihn unser Erklärer selbst ankennt, führt keineswegs nur von einer argen Verprägung her, sondern der Buchstabenschnitt des Stempels, wie

er auf der Vorderseite sowohl im innern Felde als an der rechten Seite, von dem letzten Münzschlag deutlich hervortritt, war unverkennbar eine sehr rohe Nachahmung einer Vortage; die bei der Handschrift nichts als eine Reihe von Zacken mit einem * und *سم* bildet, woraus ersichtlich wird, dass eine Samarqander Münze zum Vorbild gedient hat, vielleicht auch noch mit einem Datum, worin *سم* als Plabett gegeben war. Dergleichen barbarische Nachahmungen besonders von Samaniden-Münzen, werden in Russland und an den Gestaden der Ostsee in zahlloser Menge bekanntlich aus dem Boden gegraben; im hiesigen Cabinet liegen mir wohl an dreissig vor. Sie zeigen in sehr verschiedenen Graden eine Verschlechterung der Schrift, welche allen gemeinsam ist, bis zu einer völligen Deformität, so dass Anrwillus bei manchem zweifelhaft war, ob er wirklich arabishe Züge vor sich habe. Bei mehreren fehlt in der Glaubensformel des Advers *لا اله الا الله* das *لا*, wie es auf dem hier vorliegenden Exemplare der Fall ist, und bei vielen ist ebenso wie hier bei beiden Seiten der Münzschlag mit unrichtigem Aufsetzen des Stempels wiederholt, wodurch starkweise Verrückungen der Legendes entstammen. Im Texte selbst sind bei den schlechteren Sorten einzelne oder mehrere Buchstaben weggelassen, wodurch ganz unlesbare Wortmonstra erzeugt wurden. Bei den besseren gelangt es mir einem geübteren Erklärer, Nachahmungen von Originalen zu unterscheiden; öfters dient eine chronologische oder geschichtliche Unrichtigkeit, sie zu entdecken. Denn an Anachronismen, Zusammenstellung von Namen, deren Träger zeitlich weit von einander getrennt sind, ja sogar solchen, die verschiedenen Dynastien angehören, ist auf diesen Stücken kein Mangel. Für unsern Fall muss hervorgehoben werden, dass besonders auch Originale Naser II öfters zu Vorbildern gedient haben. So bewahrt das Rostocker Cabinet einen Dirhem, auf welchem der Stadtnamen Nisabur und das Jahr 403 mit den Personennamen Qahir (reg. 320—22) und Naser b. Ahmed (reg. 301—331) erscheinen, obgleich diese Personen 70 bis 80 Jahre früher lebten, letzterer zur Samaniden-Dynastie gehörte, im Jahre 403 zu Nisabur aber der Sultan der Subuktiginiden Mahmud herrschte. Sehen wir jedoch auch einmal ab von den geschichtlichen Ungeheuerlichkeiten, so muss nur nach der Beschaffenheit der Schrift schon unzähllich erscheinen, dass dergleichen verzerrte Monstrositäten aus einer sammanlichen Münzstätte in Samarqand hervorgezogen seien, wo hohauslich Künste und Wissenschaften in hoher Blüthe standen. Zudem sind wir in der glücklichen Lage, eine solche Voraussetzung sogar für das Jahr, um das es sich hier handelt, und die nächstvorigen wie folgenden zur Evidenz bringen zu können. Ich habe im hiesigen Museum einen Dirhem Samarqand's von eben demselben Jahre 279 vor Augen, von dem sich auch ein Exemplar im Stockholmer Cabinet findet (Tornb. N. auf S. 104 No. 441). Es zeigt einen völlig klaren

und neuen kufischen Schriftsacine, mit welchem der auf unserem fraglichen Stücke zumal auf der Vorderseite, angeblich aus derselben Stadt und demselben Jahre, in gar keinen Vergleich kommen kann. Und ebenso verhält es sich, wenn man die Münzen Samarkand's aus den folgenden achtziger Jahren dagegen hält. Genug, allein schon diese Schriftform macht es mir unmöglich, an die Entstehung dieses Stückes im bezeichneten Jahre aus einem samarkander Münzhoft zu glauben.

Und wie nun aus demselben Jahre 279 und derselben Stadt noch eine unzweifelhaft echte Münze vorhanden ist, welche nur den Chalifen-Namen und den des designirten Thronfolgers, den des Nasr aber nicht enthält, so wird die Authentie unserer in Frage stehenden noch um so verdächtiger und die Annahme, dass Nasr I, welcher im selbigen Jahr starb — wir wissen gar nicht, wie weit er in dasselbe hineinlebte — ganz kurz vor seinem Tode seine Unabhängigkeit proclamirt habe, gewinnt dadurch keinesfalls sehr an Wahrscheinlichkeit. Als der Zeitraum, binnen welchem dieses geschehen sein müsste, könnten, soweit das Münzstück dafür Zeugnisse geben sollte, wohl nur die letzten sechsthalt Monate des Jahres 279 gelten, weil al-Mu'tamid erst am 20 Radschab starb, wenn Nasr aber, so lange er noch am Leben war, als des wenn auch nur nominalen Trägers der gekrönten Oberhoheit ungleich unerlässlicher gewesen wäre, denn der des designirten Thronerben al-Mu'tamid. Dieser letztere steht aber allein auf dem Münzstücke; es müsste demnach, die Authentie vorausgesetzt, nach al-Mu'tamid's Tod geschlagen sein. Vom Ende des Jahres her verkrzt sich aber wieder der Zeitraum dadurch, dass die Regierung Ismail's des Bruders und Nachfolgers von Nasr I auch noch aus dem Jahre 279 begonnen wird. Ob dieser Moment nicht bis vor den Tod al-Mu'tamid's zu datiren sei, bleibt ungewiss. In solchen Falle würde für eine Münze Nasr's I, die dessen Unabhängigkeit declarirte, überhaupt kein Raum bleiben.

Unsere Vorlage wird aber als ein hierfür selbstredendes Zeugnis noch weniger Glauben erregen, wenn ich Folgendes hinzufüge. Das jennische Cabinet bewahrt eine aus der Soretschen Sammlung stammende Münze, gleichfalls in Silber, die den Namen نصر بن احمد, graphisch ganz gleich wie auf dem Stücke des Bru. Karahack, ferner den Prägeort Samarkand und das Jahr 282(l) trägt. Alle diesen constitutiven Data sind völlig deutlich und sicher. Und dennoch können wir unmöglich irgend welchen historischen Schluss darauf basiren; denn Nasr war bereits mehrere Jahre vor 282 verstorben und die Samarkander Münzen tragen von 280 an den Namen Ismail's. Auch hier verräth sich die Unächtheit des Stückes noch mit durch die Schriftform, die auf dem Advers zwar nicht eigentlich misslungen ist, aber eine unsichere Hand des Stempelschneiders erweist und von dem schönen Ductus der gleichzeitigen

Exemplare Samargants bedeutend abtätigt; auf dem Reverse aber tritt uns in dem Glaubenssymbol und dem zunächst darunter befindlichen الله = الله ganz dieselbe grobe, zackige, rohe Gestaltung und dann noch eine Corruption des الله = الله entgegen, wie man eben für die barbarischen Nachbildungen charakteristisch sind. Das Stück des Hrn Karabacek scheint mir mit diesem jenseitigen ganz in dieselbe Kategorie zu gehören.

Der unregelmäßige Fräslin leitete den Ursprung dieser Zwittergebilde von den Volga-Bulgharen ab, einem rührigen Volke, dessen Handel sich weit und breit ausdehnte, und das zur Beförderung seines Verkehrs mit der Böckerei und Heasland, Gold mit einem lakonisch qualif. nachgeahmten samanidischen Typus ausgemünzt habe, wofür das samanidische Geld zu jener Zeit in den nördlichen Gegenden Asiens das currenteste Zahlungsmittel war. Die uns erhaltenen Proben davon zeigen, welche Willkür in der Zusammenstellung der Legenden waltete, die sich sogar bis auf eine Umkehrung der Buchstabenrichtung steigerte, so dass man erst im Spiegel eine richtungsg. Legende erhält. Ein Beispiel hierfür liefert das bei Maradea Num. nr. No. LXVIII abgebildete Stück, welches vom Herausgeber an die Spitze der Samaniden-Münzen gestellt und gewiss richtiglich von Nasr I abgeleitet wird.

Allen das Bemerkte zugestanden, könnte man aber noch auf ein Auskunftsmittel verfallen, um nichts desto weniger die geschichtliche Beweiskraft dieser Stücke zu retten. Man könnte annehmen, es seien auf den beiden Seiten, deren Data zusammen einen Anachronismus ergeben, zwei aus verschiedenen Zeiten stammende Originale, für jede Seite ein anderes zum Vorbild genommen, oder für die eine Seite ein alter Stempel mit öconomischen Rücksichten benutzt und nur für die andere ein neuer angefertigt worden. Eine für manche Stücke unzweifelhafte und nicht abzuleugnende Thatsache. Es würde dann behauptet werden können, dass wenigstens eine jede Seite für sich allein als historisches Zeugnis zu gelten habe, und wenn also auf dem Exemplare des Hrn. Karabacek der Name des Nasr ben Ahmed mit dem des Chalifen al-Ma'munbild erscheine, so erkläre das die Autonomie des Samaniden-Fürsten, selbst wenn dieses Stück auch nur eine Nachbildung wäre. Die Original-Vorlage werde eben durch diese Nachahmung uns erkennbar und sie habe jene beiden Namen vereinigt getragen. — Ich halte aber auch diesen Schluss für nicht hinlänglich begründet, sondern meine, dass die Umkehr selbst in den Legenden derselben Seite willkührliche Zusammenstellungen von Namen u. a., entlehnt von verschiedenen Originalen, vorgenommen haben. Als eine fremdartige Beigabe erscheint mir auf dem Wiener Exemplare sogleich der Stern unten im Reverse. Diese Verzierung erinnere ich mich wenigstens nicht auf irgend einer Samaniden-Münze, deren ich doch eine sehr bedeutende Zahl im Originale oder Bilde vor mir gehabt,

irgendwo gefunden zu haben. Und endlich lässt sich nicht beweisen, dass das Abbild nicht von einem Kupfer-Original entnommen sei; auf solchen kommen aber, wie allgemein bekannt, die Pinfectnamen seit den frühesten Zeiten des Islam vor ohne irgend welche Autonomie ihrer Träger anzukündigen. Dem das Recht, Kupfer mit eigenem Namen zu münzen, stand den arabischen Provinz-Statthaltern zu einer Zeit zu, als sie noch vollkommen abhängig vom Califate waren.

Meine Ansicht über das fragliche Stück geht demnach dahin, dass es eine barbarische Nachbildung aus späterer Zeit ist, dessen Verfertiger in der Legende des Reverses entweder eine Kupfermünze des Samaniden Nasr I. copirt, oder, was mir wahrscheinlicher ist, den Namen Nasr's II mit dem des früher herrschenden Califen al-Mu'tasid nach verschiedenen Vorlagen zusammengestellt und vielleicht nach eigenem Einfall den Stern noch als Verzierung hinzugefügt hat. Uebrigens aber sei nicht in Abrede gestellt, dass nach dem Sturze der Tahiriden (261 d. H.) die Samaniden sich bereits zu einer solchen Macht erhoben hatten, welche ihnen eine politische Unabhängigkeit möglich machten; nur finde ich in den Münzdenkmälern an noch kein Zeugniß, welches die Proclamation derselben vor Ismail beweist, den Mirkhond bei seinen historischen Vorgängern als ersten unabhängigen Herrscher von dieser Familie bezeichnet fand:

مورخان اول کسی را از آل سامان که در زمرة
بایشاهان شمرده اید اسماعیل بود

Stückel.

Eine Kustde in Uigurischer Schrift und Sprache

mit Text, Transcription, Uebersetzung und Noten

herausg. von

Hermann Vambéry,

Mit 4 lithogr. Tafeln.

Unter allen Sprachen und Literaturen des uns näher bekannten Ostens ist in den letzten Decennien der uigurischen Schrift und Sprache am wenigsten Aufmerksamkeit geschenkt worden. Gegen Ende des vergangenen und am Anfange des jetzigen Jahrhunderts hat Schrift und sprachliche Eigenheit dieses durch sein hohes Alterthum berühmten Dialectes der turco-tatarischen Mundarten wohl einiges Interesse erweckt. Abel Rémusat, David, Jambert, Hammer und besonders Klaproth haben sich mit demselben mehrfach beschäftigt. Dem einen galt es, historische Beweise für eine alte Cultur der tatarischen Völkerschaften zu erringen, dem andern den vermeinten Einfluß zu beschreiben, welchen die Uiguren durch ihre Culturanstände auf ihre Nachbarn und Stämmengenossen ausübten, während ein Dritter aus bloßem Dilettantismus in der Theologie die curiousen Charaktere der uigurischen Texte zu entziffern suchte. Dilettantismus sage ich, denn was wir bis heute auf diesem Felde aufzuweisen haben, ist sehr wenig und laugt nicht hinreichend um dem neugierigen Schüler zum Verständniß der uigurischen Manuscripte zu verhelfen. Es ist dies um so mehr zu verwundern, da die Veröffentlichung eines grössern Textes ein ganzes besseres Hülfsmittel gewesen wäre, als so mancher Dissertation, und dass dies dennoch nicht geschehen, beweisen am besten die ungenügenden Erfahrungen der betreffenden Forscher.

Unsere europäischen Bibliotheken haben wohl keine allzugroße Auswahl an uigurischen Manuscripten; doch über einen gänzlichen Mangel können wir uns auch nicht beklagen. In England ist in der Bodleian Library das in Meister-Calligraphie geschriebene تاریخ جهانگشای eine Uebersetzung des gleichnamigen persischen Werkes, von David, so weit es die damalige Kenntnis des Oestrichen gestattete ziemlich gut gelesen, ferner in Paris das تاریخ جهانگشای, das تاریخ جهانگشای und einige diplomatische Urkunden aus der Zeit der Mongolenherr-

22. بعد بصره — زعفران بصره بصره — — — — —
 23. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 24. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 25. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 26. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 27. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 28. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 29. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 30. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 31. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 32. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 33. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 34. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 35. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 36. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 37. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 38. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 39. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 40. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 41. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 42. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 43. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 44. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 45. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 46. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 47. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 48. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 49. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 50. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره
 51. بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره بصره

ſchaft. In Wien iſt ein Freibrief Timys, den Hammer im 6ten Band der Fœdelt. des Orients nach einer dem Original beigegebenen tataro-tabiſchen Transcription veröffentlicht hat, und das berühmte Maer, Kudatku Bikh die glückliche Wiſſenſchaft, das Juchert im Journal Asiatique Tom VI 1825. beſprechen hat. Werden wir nun einen Blick auf die aus den angeführten Maer. veröffentlichten Texte, ſo finden wir, bei den ſomit ſehr kleinen Stücken aus dem *مەھمەت* und dem *تەڭرىدا* in Kaſachie's Gramm. (Zenkers Ueberſetzung) in der erſten Zeile des Erſteren *تەڭرىدا* = in der der Mitte des Kloſtes *تەڭرىدا* = im Zimmer des Kloſtes. *تەڭرى* iſt rein oſmanisch im ögatajiſchen *تەڭرى*; ſo auch das am Ende einer angeführten Rede befindliche *تەڭرى* welches Grundſtum von *تەڭرى* = ſagen (osm. *تەڭرى*) geleſen werden ſollte. Im zweiten Stücke, nämlich im *تەڭرىدا* iſt *تەڭرى* anſtatt *تەڭرى* oder beſſer *تەڭرى* zu leſen. Der Leſer hat das dag. Hilfszeitwort *تەڭرى* = ſein mit dem osm. *تەڭرى* = ſuden verwechſelt, welches in Mittheilungen überall *تەڭرى* taprak heiſt. In der 9ten Zeile ſehen wir *تەڭرى* Krankheit ſtatt *تەڭرى* = Kranker. In der vorletzten Zeile iſt *تەڭرى* erenler = Mäuer, Menſchen angelassen. In der letzten Zeile *تەڭرى* ſtatt *تەڭرى* geleſen. Uebrigens haben die fraglichen zwei Textproben ſo wenig Eigenheiten vom Oſtarkischen, und ſo viel vom Oſmanischen, daß ſie leicht für ein ſchlechtes Nachwerk der neuern Zeit gehalten werden können, denn ſie verhalten ſich zum Ujguriſchen des Kudatku Bikh ſo, wie das heutige Oſmanli zum Dialecte Turkeſtani.

So wimmelt auch das durch Hammer veröffentlichte ujnuriſche Diplom von Fehlern, trotzdem das hier nur die mit rother Tinte geſchriebene tatarische Ueberſetzung gegeben wird, und dabei noch ſind wirkthätige Daktylen die kahlirische Rand bildeten (wie Hammer ſelbſt ſagt). Erſtens war der tatarische Umſchreiber nicht ganz bewandert im Leſen des Ujnuriſchen. So ſehen wir auf der erſten Seite 3. Zeile des lithographirten Facſimile *تەڭرى* st. *تەڭرى* (der Gouel von *تەڭرى*, denn *تەڭرى*, Oberhaupt von 10,000 Pferden oder Reitern) = in der 4. Z. *تەڭرى* st. *تەڭرى*, in der 7. Zeile *تەڭرى* st. *تەڭرى*. Auf der zweiten Seite 1. Z. *تەڭرى* st. *تەڭرى*. 6. Z. *تەڭرى* st. *تەڭرى*. 8. Z. *تەڭرى* st. *تەڭرى*. In der 10ten Z. *تەڭرى* st. *تەڭرى* = bis gemäß, welches zum vorhergehenden Wort gehört, und *تەڭرى* = Ende. In der 11. Z. *تەڭرى* st. *تەڭرى* (der Geſtaltfaber, ein Epithet des folgenden Eigennamens)

u. s. w. Nicht minder schlecht ist die Uebersetzung, doch ist dies leicht zu verzeihen, denn zur Zeit der Veröffentlichung dieser Urkunde war unsere Kenntniss im Oestürkischen eine so geringe, dass selbst der grösste Fleiss und Anstrengung nichts Besseres erlangen konnten. Schliesslich wollen wir noch jener 3 Zeilen erwähnen, die Klaproth im 2ten Bande der Fundgruben des Orients auf der zur Seite 185 beigefügten lithographirten Alphabettabelle gibt. Hier finden wir in einem Texte von 14 Worten 8 Fehler und zwar solche wie *sofi* st.: *sözi*, *pok-schr* st.: *bertö* = alle, *welch* *cratiron* ein rein omanisches Wort im Tag gar nicht existirt; *masailkar* = Beispiele st.: *mesailkar* = Seiche; *war* = ist st.: *ning* = Genitiv-affix *ist*.

Wir sind weit entfernt den Vorkämpfern auf diesem Felde der Turcologie irgend einen Vorwurf zu machen. Es ist nur Jaubert, der in Besprechung des Kudatku Bilik grosse Nachlässigkeit, ja ich möchte sagen Gewissenslosigkeit sich zu Schulden kommen lässt, denn er lässt Zellen und Worte aus, ohne es dem Leser mitzutheilen. Der Entzifferer uigurischer Handschriften hat wirklich mit riesenhafteu Schwierigkeit zu kämpfen. Erstens sind die grammatischen und lexikalischen Eigenschaften dieses Dialectes uns zu wenig bekannt; zweitens ist es die allzu beschränkte Zahl der Schriftzeichen, von denen eines oft zur Bezeichnung mehrerer Laute gebraucht wird, die das Lesen erschweren, denn in vielen Fällen muss man ohne irgend einen Anhaltspunkt aus dem Zusammenhang des ganzen Satzes das fragliche Wort errathen. Hinsichtlich der Sprache mögen wir wohl hoffen, dass Dr. W. Radloff durch seine im Nordosten Chinas gemachten Forschungen, namentlich durch seine Studien im Dialecte der Tarami's, eines schon lange vom uigurischen Stamme losgelösten Zweiges, uns wesentliche Hilfe leisten werde. Ibo Sprache dieses friedlichen, Ackerbau treibenden Volkes kann wohl nicht als reines Specimen des altugurischen Dialectes gelten, 190 denn wir z. B. im Kudatku Bilik ein achthundert-jähriges Denkmal besitzen; doch ist sie in erster Linie mit diesem verwandt, und wird uns gewiss viele Aufschlüsse geben.

Nicht so verhält es sich mit der Schrift. Abgesehen von der schon erwähnten Armuth der Charaktere, denn das Uigurische hat nicht mehr als vierzehn Grundbuchstaben, wie Arabisch in seiner Geschichte Thunrs bemerkt, so haben diese unter einander noch dazu eine auffallende Aehnlichkeit, welche bei der geringsten Nachlässigkeit der Copisten oft die grösste Schwierigkeit erzeugt. Wir wollen nur einige davon anführen. a) *ʾ* ein Kehllaut, welcher das arabische غ غ; *ʿ* ein Zischlaut, welcher das arabische ص ص und ش ش, und *ʿʿ* ein Doppellaut, welcher ج ج repräsentiren soll. Wurde man nun die primitive Form und Richtung beobachtet, würden die diakritischen Punkte, welche beim ش ش erforder-

sich sind, oben oder unten beigegeben, so wäre vieles erleichtert. In den Handschriften jedoch finden wir das runde oder spitze Kinde, die rechte perpendiculäre oder linke Stellung des fraglichen Buchstabens wenig beachtet, und bei einem solchen zweifelhaften Falle muss man in einem und demselben Zeichen oft den Werth eines *ج* und *ح* also zwölf verschiedenen Laute errathen. b) *د* welches in der Mitte ein *غ* und mit einem unten angesetzten *ع* geben soll. c) *ذ* welches vier Labiale als *پ ب و د* vorstellt. Ferner die sehr mangelhafte Bezeichnung der Selbstlaute als: *ا* für a, e, *ح* für o, u, ö, ü, denn das von Klaproth angeführte *و* ö, ü ist nicht überall mit Consequenz gegeben.

Diese und viele andere Schwierigkeiten haben mich bewogen vorliegende Kaside anstatt in den verwandten aber nicht identischen mongolischen Typen drucken zu lassen, lieber in getreuem Facsimile zu veröffentlichen, wozu die Photographie, natürlich ein sehr einfaches Verfahren, am besten an die Hand geht. Sollte es mir gelingen durch dieses Specimen, welches als erste Arbeit gewiss nicht ohne Fehler ist, bei den Freunden der türkischen Sprachen und Literaturen einiges Interesse zu erwecken, so will ich später eine grössere Chrestomathie von sämmtlichen in Europa existirenden uigurischen Handschriften vorlegen, und da bis dahin meine „Cognatistischen Sprachstudien“, die ein ziemlich vollständiges Wörterbuch der osttürkischen Sprache enthalten, aus der Presse hervorgegangen sein werden*), so wird der Text bei Erklärung des speciell uigurischen Wort- und Formenschatzes jedem Kenner des osmanischen Dialectes zugänglich sein.

Was die hier veröffentlichte Kaside anbetrifft, welche am Schluss der Handschrift des Kudaku Hilik sich befindet, so ist sie ungefähr vierhundert Jahr nach genanntem Werke verfasst und geschrieben worden. Ersteres hat als Datum der Abfassung 462 d. H. und letzteres 843, was auch übrigens aus der Sprache zu erkennen ist, denn das Kudaku Hilik hat eine Masse derartige Worte und Formen, welche nur der Hilik des reinsten Cognatj von heute nicht zu erkennen sind; während die Kaside hinsichtlich der Sprache zwischen dem Dialecte der Chinesischen Tataren und dem der drei Chanats steht und ausserdem aus der Feder eines solchen Mittelalters geflossen ist, dem die westtürkischen Mandarten nicht ganz unbekannt waren.

*) Ist bereits erschienen. D. Red.

Transcription
des ujgarischen Textes.

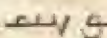
قصيده



- 1 قاموى مخلوق سواكه كى قدر ديميك نيميك نيمى
- 2 بىرو بارىن بوى سنىك اش دنيا مدخى ساجلى
- 3 ملكيميك كا اردوق شريك بوى فى حاجب هم فى وزىر
- 4 ادم مى جن فى ملايك بارجه نيميك كى رحماى
- 5 حواقرى جسمى غرى ابرماس سلى طولى بوى
- 6 طرخ مانى فى طوغمبشى بوى چوقدى بوى فى اوغلاى
- 7 تور تلباغ بيش حواس التى جهات دا بوى مكالى
- 8 الدين اوسمين اوليك سول ايجده ماصى بوى امكالى
- 9 خهر ايميك دىن شر انيميك دين بارجه نيمى فى اندىن اول
- 10 ذاق نيميك كى تصوق بوى مخبك ابرماس جىمى
- 11 تاغ نيميك بارجه فى بيان هم وحوش هم مشور
- 12 جماد مخلوق خالقى اول مخلوق ابرماس قىوالى
- 13 چىن منقشه سن ابردىن بى صفاتيك تور مبدات
- 14 تورات اچىل زىو دىن حىف اوتورمىش قىرئالى
- 15 رازى غقرىن اولك سن تورانكان بىر اوغان
- 16 جمله نى مبروى سن سن عاصى لاييك غمىوالى
- 17 قدر ديميك قانسوغ كجايب صد هزار الوان او ره
- 18 بىرى بىركه اوج شاماش اول سوليك قىمىك الوالى
- 19 بىو دائىف ليق بى مطلب زور اوزار دىن قوتاجى
- 20 اول كسك لىك اروش معلق سن تورادىك قىرئالى
- 21 بىمى ارکان اون انكى جورج دا تور دىر سن زان
- 22 شمس وزىره اول نعم كيمر بىمى افلاك قىرئالى
- 23 مشترى مديح عشقار امىر استىن هم رحل
- 24 تون نه كوندوز اوت سوب تورى كل عالم يوداق


- 25 امریتکا محط مشتهم دادرتینک تینک ایشیمسی
- 26 نیمی قاموی ملیکی عمر سکیر او چماخ رضوانی
- 27 دیر ادوج بالغا تینک کا حق اغیرلاب بیردی جان
- 28 سکیر او چماخ غه کوچوردی اتم ادریس حوالی
- 29 خاکلی داود قاشی تینک کی صورتین بکین قیلدی
- 30 خاکلی موسی اوزرد میمان اتدی عم اول سالاری
- 31 حق تینک امری ایردی ابراهیم غه اسماعیل اوجرون
- 32 بولدی تسلیم حق اجابت قیلدی ترقین قرانی
- 33 دوز بکرمی مینک بلاوجی ایردی لار حق بارچه سی
- 34 دیندارینکا عاشق ایردی موسی ابن عمراق
- 35 اوشبو کون تینک مشرقین دهن اول پانا مغربغه چه
- 36 دوزور ایردی بلقس اولتوی اول سلیمان فرمائی
- 37 یعقوب اوغلی بولتی محنت نارتی تهمت لار دالمر
- 38 قیلدی فوللوی بولدی پادشاه اول یوسفی کنعانی
- 39 کورک اچیمندا حق یوسف غه قیلدی کورصدن قام
- 40 بولدی عاشق اول رلیخا بیمتلی یوسف قراغولی
- 41 جمله مرسل کا اچیمندی چغت اوغول قیز عم ازب
- 42 سن تورات دینک روحانی دهن عیسی مرهم یحیی لی
- 43 رحم تینک للعالمین دین بارلیق ایت دینک سلوختی غه
- 44 انی احمد ازوی رحمت اسمیلار سلطانی
- 45 قوتلی سوزمدای تولینکا قوشمادی کیم کولکاسی
- 46 اچ مینک اوج بوز معجزاتی حق بیلوریم بارچه لی
- 47 ایمان اسلام باشچی لار دهن شریعت شاه لاری
- 48 ایردلار کوچلوک مبارز اول شهیدلار برصانی
- 49 بیرمسی ایردی حسن اول بیرمسی ایردی حسین
- 50 ایکیمی بولدی شهیدلار عمر اغیرلیف روحانی



- 51 جان لاوی فی حق رسول شد فیلمیش ابردی فدا
- 52 تورت اشی نورور خاتول اوتور اوج مینک بارانی
- 53 تورت اشی دا ایکسی دین یوری صدیق بزم عمر
- 54 ایکسی ابردی کویاشی تهر علی عمر عثمانی
- 55 تورلی مختار ایکسی دا بارلیقالیش فی کمان
- 56 اولیندا دیکمیش بشارت اول علی حق ارسلانی
- 57 دین اوجمندا ایشچی ابردی اول عتابه جمله سی
- 58 صلحه عباس حمزه معصوم اول سلیمانلی
- 59 شرح اوجمندا دین قاسمی باشلارینک اورقلجی
- 60 بو حقیقه اول شامور ملیک محمد شیمانی
- 61 مشهیدلارینک قهر کلی علم نینک کاتلاری
- 62 غباری معصوم شافعی عمر بو حلیقه نعلانی
- 63 عشق اوجمندا بول حقیقت تاپرید نو النون الاوی
- 64 بزم کورومون سونار عرضی اول مجوسی نصواتی
- 65 من اولوغ میسکی اوغانیم قادی قهار اندیم
- 66 من کاجور دین توشمیش ادرسه بو سوزوم نینک نعلانی
- 67 من مونکوم بیلکان تورانکان هم غفور سن هم صبور
- 68 هم رحیم سن هم کریم ات اوسیم نینک در مالی
- 69 بارجه مخلوق باقی افراس اچ بقیق عیوت کوزمن
- 70 قاتلی سلطان سلاطین لیش دوروان اسوانی
- 71 بو قشیددی اوقیغان هم ایشکان کا انا صبر
- 72 لطیفنک اوجره بیر دین اوجمنغ مینک دیدار جمعی
- 73 بوقسارا سابل اناسوم اول اندیم اول ارزان
- 74 هم اوجینجی ال قدیم اچتی رب حکمت کلی
- 75 رحیمینک دین دا اولوکه قیل من تورانکان هم ارغان
- 76 سن کدار قیل نسخ الیندا جمله مومین ایمالی


22. Die Sonne, Venus, den Mond, diese Karavane aller sieben Himmel.
23. Jupiter, Mars, Mercur sind unter seinem Befehl, so auch Saturnus.
24. Tag und Nacht, Feuer, Wasser und Erde, ja die ganze göttliche Welt,
25. Alles ist deinem Befehle ergeben, alle Mitwirker deiner Macht.
26. Die Wächter der sieben Hallen, die Engel der acht Paradiese.
27. Einem Handvoll hat Gott Ehre angethan und Loben gegeben.
28. In die acht Paradiese hat er übersiedelt Adam, Idris und Eva.
29. Davids Erde hat der Form ihrer Augenbrauen Reiz verliehen.
30. Auf Musa's Erde hat er jene Fürsten als Gast gebracht.
31. Gottes Befehl ging an Ibrahim Ismael betreffend.
32. Er gehorchte, und Gott geruhte dem Opfer zu entsagen.
33. Hundert und zwanzig tausend Propheten waren alle wahr und recht.
34. Aus Schnaucht zu dir entflammte Musa den Sohn Imrans,
35. An jenem Tag, als von Osten bis zum Westen hin
36. Bis über Balkis hinans Suleyman's Befehl sich erstreckte (ließ).
37. Jaakub's Sohn hatte (schluckte) Draugsal, litt Kummer gar viel.




allerwichtigsten passend, doch kann ich aus dem uigurischen  bis jetzt nicht anders herauslesen.

24.  or  = Feuer und Wasser. Ab wird auch anderswo statt zu = Wasser gebraucht, welches Verhältniss auch im Magyarischen bei vielen andern auf Selbsttönige endenden Wurzeln sich zeigt. Z. B. hó lov = Schnee, hó lov = Pferd, tö lov = See n. s. w.

27.  abud oon. ang = Handvoll, scheint sich mehr auf das einmütige Nehmen (Prise) zu beziehen, da, wie wir aus dem Uigurischen sehen, die Wurzel ab, welche in den mongolisch-türkischen Sprachen den Begriff von Nehmen hat, an Grunds liegt. Die Worte jalga, teſſe sind mir unbekannt, doch scheinen sie Erde oder Lahn zu bedeuten, wie dieses aus dem Sinne des Verses hervorgeht, auch findet sich im folg. folgin = ein schlechtes Lebensmittel vor.

29.  begin mag wohl auch  beſin gelesen werden, doch kann es in beiden Fällen mit sterblich, wohlgeſällig übersetzt werden. Begin, dessen Wurzel beg beg = Lust, Wohlgefallen bedeutet, existirt in den übrigen türk. Dialecten in beginmek, beſinmek u. s. w. so auch beſin = sterblich ist im chokondactum biſi = nott, oon biſi biſi (Kindersprache) = schön vorhanden.

33.  jalandit oder jolandit = Prophet, Gesandte, von jollamak = schicken, senden.

37.  jattil miſnet = hat Kummer herbeigeführt, ist ein stärkerer Ausdruck des sonst gebräuchlichen  miſnet jimek = Kummer essen.  dallim oder dallin kommt im Texte des Kedaſku Bilik häufig vor und scheint viel oder stark zu bedeuten.

38. Er that Knechtschaft und Padißab wurde endlich Jusuß der Kemaam.
39. In der Schönheut hat Gott ihm ganze Huld (Trene) gewährt.
40. Zuleicha verliebte sich in ihn und es besiegte (zerriß) Jusuß den Fir'aun.
41. Alle Propheten liess er leiden, Frau, Sohn und Tochter Leidgenossen (?)
42. Du hast uns Geistigem erschaffen Isa, Marjema und Jahja (Jesus, Maria und Johannes).
43. Deine Barmherzigkeit der Welt zusagend hast Liebe gezeigt du dem Gottesgesandten.
44. Ahmed heisst er, gnädig ist er, jener Saltan aller Propheten,
45. Sein Glück erlosch nicht, in (auf) seine Nacht fiel kein Unglückschatten.
46. Dreihundert und Dreihundert Wunderthaten, als wahr kennen wir alle.
47. Die Oberhäupter des Islam, des Glaubens und Gesetzes Fürsten,
48. Sie waren gar mächtige Kämpfer, jene vorzüglichen Märtyrer.
49. Hazan war der eine, der andere Husein.
50. Beide starben den Märtyrertod, und waren hochgeehrt geistig,
51. Denn ihr Leben opferten dem Gottesgesandten sie.
52. Vier Genossen, neun Frauen, dreihundertsechzig tausend Freunde (hatte Mohammed).
53. Von zweien der vier Genossen war der eine Siddik (Abubekr) der andere Omer.
54. Zwei waren seine Schwiegersöhne Ali und auch Osman.

40. *جيتت* *jeit* besiegte, heisst wörtlich vernichtete. So *om.* *jitmek* = zerreißen mag. *itani* = ausrotten; vernichten.

41. Der ganze Vers ist mir dunkel geblieben. *جمله مرسل* ist richtig sammtlichen Propheten, *ghind* kann auch ketönd gelesen werden, so ist im Texte zwischen *kiz* = Mädchen und *iz* = ohne nur schwer der Unterschied zu entdecken, auch das letzte Wort *hem* *zab* könnte ich nicht verthügen.

42. Jahjad ist im Texte das obere als das vorbestimmte zu lesen.

43. *ساجی* *sadji* = Prophet stammt von *zan* = Nachricht (*magy. zed* = Wort) ab. Im Tag. heisst *ساجی* *sadji* = Botschafter, doch nur ein solches, das die Einladungen zu Festen austrägt, oder *ساجی خاتون* *sadji chatus* = die Botschafterin (die der Brautigen schickt) *om.* *کورپیچی* *gördöc*.

44. Im Texte steht statt „unhübsch“, „unhübsch“, da der uigurische Schreiber sich mehr nach der Aussprache als nach der Orthographie gerichtet hat.

45. *كەڭ كۆڭەل* *keŋ köŋel* = Unglückschatten. Uebrigens wird dies Irriger Weise für persisch gehalten. *كەڭ* = *keŋ* = schlaf, krumm, umsocht kommt nämlich in Zusammensetzung mit andern Worten vor. *كەڭجىۋولسۇك* *keŋjüwolsuk* = Unglück.

55. Vier waren anmerkoren, die Sechs auch ohne Zweifel beilecht.
 56. Allen Zehn hatte Freudenbotschaft gebracht Ali der Gotteslöwe.
 57. Im Glauben waren Hilfenossen die sämtlichen Gefährten.
 58. Talha, Abbas, Hamza, Mes'ud und Selmani.
 59. Demen im Gesetz die Glaubenskronen das Haupt zierte (bedeckte).
 60. Bu Hanife, jener Šapur Melik und Muhammed Seibani.
 61. Die Glorie der Hochgelehrten, die Fundgrube des Wissens.
 62. Gazi Jaukub, Šafi'i Bu Hanife der Numanor.
 63. Jener getreue in Gottesliebe Bajezid (Bestami?) diese zwei
 flammenden Schwerter. (?)
 64. Von denen ein Blick im Stanbe erniedrigt Feueranbeter und
 Christen.
 65. O mein grosser Gott, mein gewaltiger mächtiger Herr!
 66. Du verzeihe, sollte die Fluth meiner Worte sich nicht legen.
 67. Du kennst meine Mühe, o Schöpfer, gütig bist du und geduldig.
 68. Harmherzig auch und mildervoll mein Name und Sinnes Heil.
 69. Unbeständig ist alles Erschaffene, o nimm ein Beispiel dir!

54. كوكاك kükak = Eldam äg, küjan und küren otm. güvej.

58. كورد كورد كورد korda sa, chuda sa oder chada sa mag vielleicht ein Epithet des Selman oder Selmani Pars, wie er einst genannt wird, sein, doch ist es mir gänzlich unbekannt, und ich habe die Transcription lieber ganz weggelassen.

59. Von اورتاجی Ortağı ist die Sylbe im Texte mit عمو d. h. zwei auf einander folgende ع geschrieben, welche Duplikation, wie die Erfahrung lehrt, oft statt 3 gebraucht wird.

60. سيف شاپور ملوک šapur Melik scheint mit krigerweis statt شمس محمد شهبان Muhammed Šahband, ein im Zeitalter der Verfassung dieser Kaside regierender Fürst, auf ganz unpassende Weise in die Reihe der ersten Heiligen des Islams eingeführt.

62. نومان Numan ist der Name einer Insel im persischen Meerbusen.

63. بول حقیقت besser ابو الحقیقت است im Texte بول حقیقت könnte nach der Aussprache geschrieben.

64. عریع ist nach der in Mittelasien üblichen Aussprache یرع mit ع geschrieben, doch weil unter dem Selbstlaut das Zeichen des ع fehlt, was sonst selten der Fall ist, so kam ich die richtige Lesart nicht vorbringen. نصرانی garrai ist im Texte in Folge der öftern Verwechselung ع = v darauf geschrieben.

65. اوتغنیم ügen = Gott ist im äg nur als Ausrufung اوتغنیم = Mein Gott gebraucht, ایدیم idim = Mein Gott, von id = Gott, Mächtiger, Statker. Diese Wurzel hat auch im Mongolischen den gleichen Inbegriff, auch im Magyarischen ist üdö, üdv = Heil, Nutzen mit derselben verwandt.

67. من مونکوم statt من مونکوم meñku munčum = meine Mühe.

68. ات ایسم at ism ist mir ein wenig dunkel, möglich dass es اسم ات ist am = Nahe heissen soll.

70. Denn es verschwand selbst Nuširvan, dieses höchsten Fürsten, Machi.
 71. Den Lesern und Hörern dieser Kaside, o Gott,
 72. Gleb in deiner Huld im Paradiese den ersuchten Aufenthalt (Gastfreundschaft).
 73. Dieser schwarze Bettler, meinen Vormund zuerst habe ich gemacht
 74. Auch der dritte es öffnete Gott der Weisheit Minen.
 75. Betheilige an deiner Gaudi, o Schöpfer, du mein Gott!
 76. Und behüte vor Verderben den Glauben aller Rechtgläubigen.

Die letzte Seite dieses Facsimile enthält ausser den Endzeilen der Kaside noch folgende andere Inschriften

1. رباعی

خدايا در بازوی قیلدیم باغمیشلا

با خف مصطفی واصل بیوی

یاروقسیم خود نیشی یوقتور جهاندا

یمان قیلدی اوشول کیم ایمانی ساتتی

O Gott sollte Ich gestandigt haben, verzeihe mir

Um Mustafa und seiner Familie Willen.

Ohne Sünde gibt's wohl keinen Menschen auf der Welt,

Uebel hat nur derjenige gehandelt, der den Glauben verkauft.

70. نوشیروان statt نیشوروان.

71. okigan ist das Particlp. Präs.

72. معینی meyni, welches im Texte deutlich von meyni=mal unter-
 schieden wird, ist mir von unbekannter Bedeutung.

73, 74. Sind trotz aller Mühe mir unverständlich geblieben. Im ersten
 Verse sind mit Ausnahme des letzten Wortes arnu oder arnu zinsdu alle ver-
 ständlich, so auch im zweiten, wo nur die richtige Lesung des الـقـلـم zu
 herzustellen ist, und dennoch ist es mir nicht gelungen nach langem For-
 suchen den Sinn zu erklären.

75. كـداز كـدازكـه الـیـشـدا kadaz kadazke alishda = vor Verwischen, Verderben. قیلدیم
 heisst im Uigurtischen beschützen.

2. Datum der Kaside.

تاریخ سکر نور قری اوچدا قوی
 بیل اخی محرم ای نیکه
 صورت بیکسی سی
 قمری شهرمدا
 بتملاد

Zur Zeit Achthundert dreiundvierzig am Ende des Schaf-Jahres
 am vierten des Mondes Muharrom ist es
 in der Stadt Herat geschrieben worden.

3. Datum

der Abschrift der Handschrift des Kudatku Bilig.

تاریخ سکر نور بتمیش قور دا بیلان بیل یو قودانلو بیللیکی
 کتابی عبد الوہابی . . . عفا بخشى اوچون ادنامبولدا توفاتین
 قمری اوغلی غازی علی بتمیش بیدمربب لیمتوردی لار مبارک
 بولسون دولت کیلسون رحمت بیلسون

Zur Zeit Achthundert neunundsiebzig im Schlangenjähre hat der
 Sohn Fabri's Gazi Ali das Buch dieses Kudatku Bilig für den in
 Stambul sich befindlichen Minnesänger Abdur Rezzak Seia
 abgeschrieben und aus Tokat es ihm zugesandt. Es soll gesegnet
 sein, es komme Glück, es gelange Barmherzigkeit!

Aegyptische Texte aus der Zeit des Pharao Menophthah.

Von

Prof. Lauth.

I. Kriegsbericht.

Nachdem ich in einem früheren Jahrgange dieser Zeitschrift (1863) einen zusammenhängenden Text, nämlich die Autobiographie von „Bokenchons, Hoherpriester und Oberbaumeister, Zeitgenosse Mosis“ nach dem Denkmale der Münchner Glyptothek, behandelt habe, will ich nunmehr Texte aus der Zeit des Menophthah vordringen, welche sowohl an sich, weil historischer Natur, als auch deshalb ein höheres Interesse beanspruchen, weil Menophthah jetzt ziemlich allgemein als Pharao des Exodus angesehen wird. Zugleich hat diese Wahl den Zweck besserer Orientirung für den Nicht-Aegyptologen. Die Gründe, auf welche sich diese Annahme stützt, sind in Kürze folgende: In Manetho's Bericht bei Josephus über den Auszug der Aussätzigen ist wiederholt *Αιτρούγης* und sein Sohn *Σιδως* als gleichzeitig mit diesem Ereignisse genannt. Nun hat Manetho, wie seine Liste zeigt, seine XVIII. Dynastie mit *Αιτρούγης* (Var. *Αιτρούγιδ*, Aminophatis-Phesnus, *Ηελ-Μαριόβης*, Aminophthid) ¹⁾ geschlossen, und seine XIX. Dynastie mit *Σιδως* (*Σιδων*, *Σιδωίδης*, *Σιδων*) begonnen und nirgends sonst erscheinen diese beiden Namen in unmittelbarer Succession. Auch die Denkmallisten zeigen nach Meneptah, dem 13ten Sohne des grossen Königs Ramses-Miamun (Sesostris), regelmässig als Nachfolger den Seti oder Sutechi. Es herrscht also vollständige Uebereinstimmung zwischen den Denkmälern und der Uebersetzung, und da der Bericht über den Auszug der Aussätzigen auf den nationalen Geschichtschreiber Manetho zurückgeht, so habe ich es längst schon wahrscheinlich gefunden, dass der Dynastie-Abschnitt mit *Αιτρούγιδ*, dessen Sohn jener *Σιδως* unzweifelhaft gewesen ist, von Manetho absichtlich mit Rücksicht auf das geschichtliche Ereigniss des Exodus so getroffen wurde.

In meiner früheren Abhandlung habe ich der Entdeckung erwähnt, die H. Chabas in Betreff der Aperiu (Papyr. Leyd. I,

1) Vergl. meine Schrift: Manetho u. der Turiner Königspapyrus p. 6.

348) zuerst gemacht hatte. Da diese fremdländischen Aserin unter Ramses-Sesostris „Steine schleppten zu dem Bane der Stadt Ramses“¹⁾ unter der Aufsicht des Gendarmeriecorps der Mazaiu, so steht der Identification dieses Volkes mit den Ebräern kein wissenschaftliches Hinderniss entgegen und ist diese daher in der That fast von allen Aegyptologen adoptirt worden.

Der Name des Pharao Meneptah (bei Herodot *Memph*) begegnet uns meist nur auf usurpirten Denkmälern und man hat daraus geschlossen, dass dieser König nichts Eigens geschaffen, sondern nur die Mommente seiner Vorfahren mit seinem Namen versehen habe, worin zugleich ein negativer Beweis für die Unruhen während seiner Regierung, und daher auch für den unter ihm erfolgten Exodus gegeben sein sollte. Die Frage ist aber noch nicht spruchreif; denn in den Papyrus erscheint Menophthah sehr häufig und auf einer leider! arg zerstörten Tempelwand von Karnak ist er als Sieger über die Libyer und ihre Verbündeten gefeiert.

Der betreffende Text, den ich zum Gegenstande gegenwärtiger Abhandlung gewählt habe, liegt jetzt in möglichster Vollständigkeit vor²⁾. Es fehlt zwar die bildliche Darstellung und meistens die Spitzen der Columnen; auch sind sonst empfindliche Lücken genug. Dessungeachtet kann über den Gesamtinhalt kein Zweifel obwalten. Ich werde in meiner Uebersetzung die fehlenden Stellen durch Punkte andeuten, die dem Sinne nach sicheren Ergänzungen in eckige Klammern einschliessen und die zweifelhaften Deutungen mit Fragezeichen begleiten. Ich hoffe bei den Lesern dieser Zeitschrift die Ueberzeugung zu begründen, dass dieser monumentale Text, trotz der zahlreichen Verstümmelungen, von grossem historischen Werthe ist, da der darin geschilderte Feldzug sich an bestimmte Oertlichkeiten Aegyptens anknüpft und in Bezug auf Phrasologie jeden Augenblick alttestamentliche Reminiscenzen hervorruft. Auch das Vorkommen vieler semitischer Wörter dürfte ihn der Aufmerksamkeit der Orientalisten empfehlen, die besser, als ich es vermocht, die Tragweite dieser linguistischen Erscheinung verwerthen und vielleicht mit der Anwesenheit semitischer Stämme — warum nicht der Ebräer? — in nächstem Zusammenhange darstellen können.

Auf Taf. I gibt Dümichen drei Fragmente (a, b, c), wovon die

1) Diese in den ägyptischen Texten so häufig erwähnte Stadt wird im Pap. Anastasi VIII, 3. lin. 11 einfach mit dem Vornamen des Ramses bezeichnet (wie das Nubische *DDST* u. das Kamela der Araber), ohne ein Präfix, in der Phrase: „das Schiff, welches geht nach . . .“, woraus selbes Lage am Kanale zu folgern sehr dürfte.

2) Dümichen: Historische Inschriften Taf. I—VI unter der Aufschrift: „Siegesbericht aus Karnak über den Kampf der Aegypter im XIV. Jahrb. vor unserer Zeitrechnung gegen die Libyer u. ihre Bundesgenossen, die Küsten- und Inselbewohner des Mittelmeeres“. Brugsch: Geographia II Taf. XXV hatte ihn vorher, indess unvollständiger gedruckt; seine 36 Columnen entsprechen den Coll. 8—43 bei Dümichen. Zumpt Lepsius: Denkmäler III, 199.

ersteren zwei jedenfalls zu einem Duplicate der grossen Inschrift gehört haben. Wahrscheinlich wird diese Annahme einer doppelten Redaction schon bei dem Bruchstücke a, dessen sechs Coll. lauter Phrasen enthalten, die wir weiterhin wieder antreffen. Sicher aber wird durch die sieben Coll. von Fragm. b ein Duplicate der Coll. 65–71 dargestellt, weil sie in allen Gruppen damit identisch und doch andererseits darin von ihnen verschieden sind, dass sie oben nicht die Querlinie des Anfangs zeigen, wie coll. 67–71. Der Siegesbericht des Menephtah war also in Theben selbst mehrfach eingegraben und bildet insofern ein Seitenstück zu dem Gedichte des Schreibers Pentaur¹⁾ (über die Heldenthaten seines Vaters Ramses-Sesostris im Kriege gegen die Cheta), welches bis jetzt schon in fünfmaliger Redaction gefunden ist. Die beiden Fragm. a und b sind vertical, wie der grosse Text.

Horizontale Coll. dagegen zeigt Fr. c und zwar neunzehn. Sie bildeten vermuthlich das Podestall zu der bildlichen Darstellung, die leider verschwunden ist, aber nach der Analogie z. B. von Taf. XXVIII, wo Ramses III. die gefesselten Fürsten der Lebu und Amaru der theban. Triade vorführt, leicht ergänzt werden könnte. Zwar sind diese 19 Coll. von Frag. c mehr als zur Hälfte zerstört; allein die abgerissenen Phrasen geben doch zu erkennen, dass es sich um die Vorführung der besiegten Feinde vor Amon, den Hauptgott von Karnak, sowie überhaupt um die Verberrlichung des Pharaos handelt. Nach dieser nicht überflüssigen Einleitung wird man den Trümmern einigen Sinn abgewinnen können.

col. 1 „Heil mein 2 „... nimmt er; wohl kannte er den Morgen des 3 „... anzugreifen seine Leute; gemacht von jedem Gotte 4 „... Wunder grosse, geschehen dem Lande Mera²⁾ gegeben 5 „... der Thuer Uehles ist niedergeschmettert von jedem Gotte, welcher 6 „... Mitte(?); Anfang der ermüdeten Huld des Königs (Ba-en-Ra Miamun, Vorname) 7 „... zu den Tempeln; liess einführen 8 „... [möge Menephtah] Hotep-her-ma dauern wie die Sonne! Er antwortet auf 9 „... seine Sklaven, genannt sind sie Maurmeri, die nicht kannten 10 „... [Menephtah] hotep-her-ma. Es spricht Amon zu diesen Lebu, den häulenden Frevel 11 „... suchen ... suchen. Es gibt einen Herrn mit Leben, Heil und Kraft, um ihn zu fangen, wissen! 12 „... Jubel ertönt aus den Städten Aegyptens (Tometa); die 13 „... Götter den verringerten es. Der Herr mit Leben Heil und Kraft zog 14 „... machte ihnen den Brunnen offen, sendete(?)

1) Vergl. De Rouge: *Le poëme du Pentaur*.

2) Beständig mit dem Daubildes dem Doppellandes. To-mara ist offenbar das mit dem bestimmten Artikel versehenes *Ἰταρυγία*, Bezeichnung Aegyptens bei Strabon. Ob, wie Hacks glaubt, Mera, weil es auch das Syllabische *mr* hinter sich hat, mit dem *Meraya* der Keilschrift dem *Μέραια* (Merai) (Strab.), u. dem bekannten *מֵרַיָא* identisch ist, verdient weitere Erwägung.

15 „Späher auf das Feld . . . 16 „ . . . nicht lassen sie ab mit Rufen in der Nacht 17 „ . . . das Pflügen 18 „im Ansprechen schalma (ꜥꜣꜣ) 19 „ . . . vom Lande Azar und Iuu(aa?).“

Die letztgenannten Fremdländer, deren Namen sich in ꜥꜣꜣ (ꜥꜣꜣ) und ꜥꜣꜣ umschreiben lassen, deuten auf den Osten. Denn schon in den Eroberungszügen von Thutmosis III. und Sethosis I. ¹⁾ ist Iuuua unter den Städten von Ober-Retenna, d. h. des nördlichen Syriens, aufgeführt. Der Siegesbericht Menephtah's enthielt also vermuthlich in dem Fr. c eine allgemeine Uebersicht seiner Macht, wie sie sein Vorfahr Sethosis I. ²⁾ und später Ramses III. ³⁾ nach den vier Weltgegenden bezeichnen. Den Libyern und Maurmeri (Marmaris?) stehen dann die Ostländer mit ihrem ꜥꜣꜣ passend gegenüber. Die Südländer von Kusch und vielleicht einige Inseln des Mittelmeeres werden wir alsbald in dem grossen Texte antreffen, zu dem ich jetzt übergehe.

Um das Verständniss zu erleichtern, will ich zuerst den umfangreichen Text von 77 Coll. seinem allgemeinen Inhalte nach zu charakterisiren suchen, indem ich die einzelnen Absätze bemerklich mache. Im Ganzen lassen sich deren zehn unterscheiden. Coll. 1—2 Exposition der feindlichen Völkerschaften, deren Repräsentanten dem Amon gefesselt vorgeführt werden. Der Anfang mit dem Datum fehlt. Coll. 2—12 Zustand des Reiches unter Menephtah; seine Massregeln zum Schutze des Landes. — Coll. 13—15 Einfall des Libyers Badid in das Land Thohennu; seine Verbündeten; er erreicht die Gränze Aegyptens im Westen, und zwar im Gane Letopolites. Coll. 15—27 gereizte Stimmung des Pharro; seine Apokalypse an seine Grossen. Coll. 27—29 der Pharro will den Zug noch 14 Tage aufschieben, da ermahnt ihn Ptah in einem Traumgesichte zu sofortigem Aufbruche. Coll. 29—30 er stellt sich an die Spitze des Heeres. Coll. 30—41 Zeit, Ort und Dauer der Schlacht; Badid flieht mit Hinterlassung einer grossen Kriegsbeute, verfolgt von den Miethlingen aus dem Volke der Nafuna; Aegypten ist befreit. Coll. 41—44 Rede der Befreiten an den Pharro. Coll. 44—61 Aufzählung der Gefallenen und der Beute. Coll. 62—77 Menephtah empfängt in seinem Palaste die Huldigungen seiner Unterthanen.

Uebersetzung.

Col. 1 [Im Jahre . . Monat . . Tag . . Vorführung der niedergeworfenen Maschuwascha], Aqaiwascha, Tuirscha, Leku, Schardann, Schakalscha [des Nordens?], welche gekommen waren von allen Ländern, 2. [gefangen durch] seine Tapferkeit und

1) Brugsch Geogr. I, 59; II, 34.

2) Brugsch Recueil I pl. L, v. 5 u. 7.

3) Däniken: II, I pl. XVII.

vorgeführt dem Vater Amon von dem Könige Ba-ou-Ra Miamun Menephtah hotep-her-ma, dem Lebenspendenden.

Siehe! es war dieser gütige Gott (der Pharao)
 3 alle Götter zu seinem Schutze; alle Fremdländer mit
 Schrecken vor seinem Anblicke; der König . . . 4 [die
 Gefangenen?] befinden sich in den angewiesenen Häusern, sich beug-
 end vor seinem Widerstande; die seine Gränzen angegriffen, sind
 alle in 5 seine Pläne alle sind gerecht; der Athem
 des Lebens, den er gewährt, ist (sonst?) unbekannt den Menschen;
 es stiehlt der Reichtum seiner Macht in . . . 6 zu schützen
 Anu und Nu-(n)-Tum ¹⁾, zu decken die Stadtmauer des Tanen
 (Prah), zu retten . . . 7 Zelte (ahil) ²⁾ vor Pa-Baals(t) ³⁾,
 Aruschakana (semitisch t) ⁴⁾ . . . 8 unangreifbar; sie war
 verlassen auf dem Felde von den Heerden von wegen der Neun-
 völker, beseitigt ausserhalb der Bewohner. Es sitzt der königliche
 Herr in ihren . . . 9 . . . [zur Zeit?] der Könige des Unterlandes,
 in mitten ihrer Städte, umgeben von semutatl (ein Gebäude) aus
 Mangel an Soldaten; nicht waren ihnen Miethlinge, um zu entspre-
 chen den 10 . . . [aber Menephtah sitzt] auf dem Throne des
 Horus, der ihn gegeben, um zu beleben die Bürger; er ist gekom-
 men als König, um zu schützen die Reinen. Es wohnt Tapferkeit
 in ihm, um es auszuführen auf . . . als ein Bild auf 11 . . . dem
 Fremdlande Mabar ⁴⁾; er befiehlt die Auserwählten seines Fuss-
 volkes, er ordnet seine Rosse nach jeder Richtung; seine Urtheile
 sind im . . . seine Veranstaltungen im 12 . . . er brauchte nicht
 Hunderttausende am Tage der Schlacht. Er befiehlt seinen Solda-
 ten anzuziehen, gehend mit starker Kraft; der schöngesichtige ⁵⁾
 führt aus seine Miethlinge nach jedem Lande . . 13 Land
 (und) Wasser.

Aber da der elende Häuptling, der niedergeworfene, vom Lande
 Lebn (u.) Maurmeri, (nämlich) Badide ⁶⁾, sich näherte dem

1) Diese beiden Stadtnamen entsprechen den biblischen ^{אֲנָן} und ^{נִיחָם}; bei den LXX heisst letzteres auch *No-n-Jalu*, wie ^{נִיחָם} ^{נִיחָם} = *Idexrolos* oder *Thoben* ist. Statt *Pi-thon* und *Nee-thon* kommt auch ^{נִיחָם} vor, mit der nämlichen Bedeutung „Haus des Tum“.

2) Chabas: „Voyage“ etc. p. 29 vergleicht diese Namen einer Götin mit der *Bēl-Pis*, *Baal-Pis*, *Bepōp* von Byblos.

3) Im Todienhebe cap. 163, 2, 3 erscheinen die äthiopisch gebildeten und determinirten Stadt-Namen *Sehuqaro-ha*, *Sehuqarogone*, ebenfalls in nächster Verbindung mit Anu 162, 7 u. Sals 163, 13.

4) So liest Brugsch's Copie; bei Dümichen fehlt die Sylbe Ma.

5) So ist der Pharao genannt nach dem Adjektive *hotep-her* seine Namenspatrons (Mene)-Prah.

6) Ramses III. besiegte einen Jähzyrfürsten Namens *Moschasehale*, der „Sohn von Kapurn“ heisst — vielleicht von ^{קַרְנַיִם} „Held“ — also „Heldenabkömmling“ (Dümichen: H. I. XXII.)

Land der Thohennu mit seinen Schaaren, 14 [den mit ihm Verbündeten Maschawascha, Schjardana, Schakalscha, Aqaiwascha, Leku, Tuirscha, indem er mitnahm (das Haupt eines) jeden Krieger(s), (seines) jeden Streiter(s) seines Landes, und mit sich führte sein Weib und seine Kinder 15 [nebst den] Grossen des a-hai (Residenz?), erreichte er die Westgränze auf den Feldern von Pa-ali¹⁾.

Siehe! da ward Seine Majestät während darüber wie ein Löwe 16 [und sprach zu seinen Grossen]: Höret die Rede eines Herrn, die ich euch zu wissen thue mit den Worten: „Ich bin der Fürst, welcher euch voraneilt; meine Kurzweil ist aufzuspielen 17 [den Feind; aber keiner von euch befolgt mein Beispiel] im Schützen das Leben seiner Kinder; ihr seid stumm (?) wie Gänse; nicht wisset ihr etwas Gutes, um es auszuführen, keine Antwort auf 18 [meine Frage: warum wird das Land verwüstet] preisgegeben dem Streifzuge eines jeden Fremdvolkes? Die Neuvölker verheeren seine Gränzen, die dem Angriffe täglich offen stehen; alle Heiden berauben 19 [Aegypten], indem sie verheeren jene Stationen; sie dringen ein in die Gefilde von Kemi in Strömen; sie stehen und weilen Tage, ja Monate lang darin; sie sitzen 20 [in den Gauen]; sie erreichen die Berge von Uta²⁾, sie erndten in dem Bezirke von To-ah³⁾. Ist dies aber erhört, soll es Könige Aegyptens rühn, an andern Beispielen ausserdem? Unbekannt 21 [ist Solches. Aber die Zeit ist gekommen für dieses] Gewärm; nicht sollen sie noch mehr thun in ihre Bänche, begehrend nach Mord, lassend das Leben, ihre Herzen übermüthiger als . . . 22 . . . Ihre Häuptlinge beschäftigen sich mit Kriegszügen, um anzufüllen ihren Bauch täglich; sie kommen zum Lande von Komi, um zu hofen Mundvorrath; ihre Herzen 23 . . . meine Tribute sind wie Fisch(saamen?) in ihren Bänchen; ihr Oberhaupt ist anzusehen als ein Hund⁴⁾, als ein verworfenes Individuum, das keine Vernunft (Herz) hat. Siehe da, er hat 24 [sich genant] dem Lande der Pataschu⁵⁾, die ich nehmen lasse Getreide in moku (*muḫi*, marsupium) um zu beleben dieses Land von Chet⁶⁾.

1) Stadt im II. unterägyptischen Gau (*Axyoiolite*). Man vergl. den Namen *H...* bei Stephanus Byz. wenn auch nur zu mnemotechnischem Zwecke (*Brugsch Geogr.* I, 253).

2) Nach Todtenbuch 142, 8, 9 e gab es ein südliches und ein nördliches Uta. Hauptstadt des XVIII. oberäg. Gaus, oft genannt wegen des Weines (Pap. Anast. IV, 10, 11). Hier steht es geschrieben mit dem Packer.

3) Stadt im XIX. oberägypt. Nomes. Der Ort Taia im Prosopius würde dem Lande und der Lage auch ebenfalls entsprechen können.

4) Dasselbe Thier ist im Pap. Orbiney als daselbige genannt, dem Anepu seine Gattin vorwirft, weil sie seinem jüngern Bruder Bata genau dasselbe Ansehen gemacht, wie die Frau des Puthphra dem Joseph.

5) Wörtlich „Volk der Oede“, vielleicht zur Bezeichnung der Wüstenbewohner.

6) Leider am Ende zerstört. Da hier die bekannten Chets nicht gemeint sein können, so denke ich an die Landschaft Seste bei den Natronseen.

Aber ich bin der, dem die Götter zueignen jedes Wesen
25 [Alles steht] unter mir, dem Könige Baenra-Miaum Muneptah
hotep-harma, dem lebenspendenden reichlich; meine Person wird
gemehrt [von Amon?]; ich gedeihe auch als Fürst des Doppellandes,
es befindet sich das Land To 26 [mera] in Zufriedenheit. Aber
Amon, der von Theben, er hat losgelassen seine Ueberlegenheit
wider die Maschawascha, [meine Soldaten] sehen das Land von
Thomohn 27 die Mlethlinge stehen vor ihren Kampfgenossen, um
zu bekriegen das Volk der Lohu; sie ziehen aus, die Hand des
Gottes ist mit ihnen, Amon [geht vor ihnen her] als ihr Schild 1).

Darauf befahl er dem Lande von Kemi sprechend: „28 man rüste sich zur Abwehr in 14 Tagen“. Siehe! da schaute Seine Majestät ein Traumgesicht, wie wenn ein Bild des Ptah stünde vor dem [Beite?] des Phrao⁷⁾ mit Loben Heil und Kraft; es war wie erhebend 29 [seiner Stimme], es war sprechend zu ihm: „30 mache ein Ende mit dem Zaudern!“ — indem es ihm reichte die Siegeswaffe³⁾ — „du sollst entfernen die Unentschlossenheit aus dir“.

Da war der Pharo mit Leben Heil und Kraft aufgestanden (?)
sogleich 30 [ordnete] sein Fussvolk und seine Wagenkämpfer als
Kudiger und hielt an ihrer Spitze auf der Strasse ausserhalb des
Ganges von Pa-ali.

Alalann traf der elende Häuptling der 31 [Lehn-Maurmeri-Badide] in der Nacht des ersten Pachons frühe zur Abwehr mit ihnen zusammen; der Angriff, gemacht von dem elenden Häuptling der Lehn, (erfolgte) in der Zeit des dritten Pachons; es brachten 32 [die Feinde ihre Streitkräfte hervor]; da erschienen die Fuss-truppen Seiner Majestät mit seinen Wagenkämpfern; Amou-Ra mit ihnen, und Nuhli³⁾, um ihnen die Hand zu reichen. Personen 33 [unzählige, der Feinde lagen bald] in ihrem Blute, nichts blieb übrig von ihnen. Damals verbrachten die Soldaten Seiner Majestät sechs Stunden des Kampfes mit ihnen, überliefernd sie der Schneide des Schwertes im No 34 [oder gefangen nehmend die] Fremdvölker. Damals kämpfte auch . . . der elende Häuptling der Lehn; da aber ward forchtam sein Herz und folgte; da wendete er 35 [sich um, warf seine] Sandalen, seinen Bogen, seine Köcher⁵⁾ in Elle hinter [sich; Entsetzen] befahl ihn; Schrecken erfasste seine Glieder, (ob-

1) Das Dentbild könnte freilich auch eine Schlange darstellen, und dann ließe sich das Wort *qara* mit *𐤒𐤓𐤕* *qarā* tun, vergleichen.

2) Phat-no, wörtlich öfter *afyns* (Horapollu) und mit dem Dentschide des Königs begleitet.

3) Diese Waffe (chopasch) wird in der Resettana mit *batlor* versehen überzogen.

4) Name des Set-Typhon; die Stadt Omboi zeigt die ägyptische Schreibung Set-Nehiti als Kriegsgott wird dargestellt, wie er die Pharaonen im Pfeilschlesse unterwirft.

6) aspathau, offenbar 𐎠𐎢𐎡𐎹 pharatrau.

gleich) grosse Stärke durchdrang seine Glieder; 36 [er liess zurück eine Menge] von seinem Eigenthum: seine Spangen (manudatha ¹⁾), sein Silber, sein Gold, seine Gefässe von Metall, den Schmuck ²⁾ seines Weibes, seine Thronaessel, seine Bogen, seine Waffen, kurz Alles, (was) er mitgebracht, 37 [welche Gegenstände alle] in das Hauptquartier [kamen] um sie aufzuführen mit den Gefangenen. Unterdessen war der elende Häuptling von Loba in starker Eile, um ihn zu entfliehen; er wusste 38 [dass er getödtet (werden) würde durch Schläge der Schneide des Schwertes. Alsdann begaben sich die Commandanten der Gespanne und Seine Majestät hinter ihnen her; er stürzte in 39 [kurzer Zeit] alle Feinde nieder, nicht schauend auf das Beispiel der (früheren?) Könige ³⁾ des Unterlandes. Alsdann ward dieses Land von Kemi in [Frieden versetzt]; nicht bestand Verderben in der Periode der Regierung 40 [Seiner Majestät; die Götter verliehen dieses Glück] aus Liebe zu ihrem geliebten Sohne, damit er schütze die Region von Kemi als ihr Herr; damit er rette die Tempel von Tonera.

Es sprachen 41 [die Bewohner] der Stationen des Ausersten Westens zu dem Auserwählten, dem Pharaon mit Leben Heil und Kraft die Worte: „Sintemal der verworfene Maurmeri flüchtig gegangen und seine sündhafte Gestalt entwischt ist aus dem Gesichte den Menschen mit Begünstigung der Nacht, auf 42 oden Wegen, verfolgt von jedem Gotte Aegyptens — die Prahlereien ⁴⁾, so er ausgesprochen, zerstieben und alle Worte seines Mundes sich umkehren auf sein Haupt — da man ferner nicht kennt seine Todesart 43 sich in seinem Geiste; wann er noch lebt, sich nicht wieder erhoben kann, weil er ein Gestürzter, ein Spott seiner eignen Soldaten ist: so gestatte du uns, die du mitgenommen hast, um zu tödten 44 [die Feinde] vom Lande Thomehu, dass wir (sie?) setzen einen Andern an seinen Platz, aus seinen Brüdern welche ihn befehdeten.“ Er (der König) betrachtete die gebrochenen Grossen wie die . . . 45 . . . die Soldaten (Hilfstruppen) das Fussvolk, die Wagenkämpfer und alle Veteranen, welche von den Naluna ⁵⁾ da waren, eine kräftige Streitmacht 46 vor

1) Offenbar von dem chald. ܡܢܘܕܬܐ bluden. Gesenius bemerkt bei ܡܢܘܕܬܐ, dass eine Metathesis aus ܡܢܘܕܬܐ vorliegt. Die Bedeutung „Fesseln“ fand ich hier nicht recht passend.

2) asperu: Trotz ܐܫܦܪ. Staub, Erde, glaube ich doch an einen Zusammenhang dieser Wörter, weil ܐܫܦܪ häufig als Bestandtheil semit. Personen-Namen erscheint.

3) Vielleicht eine Anspielung auf das Verhalten Unterägyptens beim Einfälle der Hyksos, welche nach Manetho ܐܡܢܬܐ ܐܡܢܬܐ zu zeherten.

4) aschauru mit dem Deutbild des Sprechenden, vielleicht das Kopt. ܐܫܦܪ „perceptum, votum, promissum.“

5) Hilfstruppen des Aegypten, und als solche häufig verwendet (Chabas: Voyage p. 64).

ihnen her, beladen mit den Phallen, den unbeschnittenen ¹⁾, vom Volke der Lebu nebst den abgehauenen Händen aller Fremdvölker, die es mit ihnen hielten, in Fellen auf Tafeln, sowie alle Dinge, so 47 man erbeutete aus ihrem Bezirke.

Da war das ganze Land im Aufjabeln zum Himmel, die Städte und Gänge im Entzücken ob jener Reichtümer, die ihnen in Strömen geworden. Das Verzeichniss der Tribute (kam) in's Magazin, um schauen zu machen Seine Majestät seine Siege; das Verzeichniss der Gefangenen, die man gebracht von diesem Lande der Lebu, sowie den andern Freidländern, ward eingeliefert, wie das der Gegenstände 49 zu dem neuen Hause des Königs Meneptah, welches sich befindet in Paoli, sowie zu den weiteren Städten, welche begonnen waren durch den König Meneptah. Phallen, unbeschnittene, von 6 Individuen, Söhnen der Häuptlinge und Brüdern des Grossen der Lebu, welche getödtet worden waren; ihre Phallen wurden eingeliefert. 51 Von den übrigen getödteten Lebu wurden die ihnen gehörigen unbeschnittenen Phallen eingeliefert, an Zahl 6359. Summe der Söhne der Grossen (52) von Schardana, Schakalscha, Aqaiwascha, von den Ländern des Meeres, gebracht ihr Unbeschnittenes, (53) der Schakalscha (sic) ²⁾, Individuen 322; Betrag an Händen: 250. Von den Turscha, Individuen: 742, Betrag an Händen: 790. Schardana (54) und Aqaiwascha, welche nichtig seiend in Anbetracht ihrer Unbeschnittenheit, getödtet wurden, eingeliefert ihre Hände, abgeschnitten, nichtig seiend in Anbetracht (55) ihrer Präeputien ³⁾, eingeliefert ihre Phallen, die unbeschnittenen, zu den in dem nämlichen Falle befindlichen, Individuen 6111. Betrag an unbeschnittenen (56) Phallen und ihren Händen, Individuen 2370. Schakalscha, Turscha, welche gekommen im Kriege der Lebu, eingeliefert als lebendig Gefangene, Individuen 218. Ferner die Weiber des gestürzten Häuptlings der Lebu, die er mit sich gebracht, lebendige weibliche Lebu: 12. Summe des Eingelieferten (58) an Menschen 9376; an Waffen und Geräthen (?) ⁴⁾ die sich befunden in ihren Händen, als sie gefangen eingeführt wurden, Köcher (?) ⁵⁾ und Schwerter der Maschawascha: 9111. (59) ausländische (?) Thiere 120,214; Pferde, welche führten diesen verworfenen

1) qarnatha. Nach Analogie von Schinear, das Egypt. Schinger lautete, und mit Weglassung der Pluralendung atha (ṯ) lässt sich dieses Wort dem ṯṯṯṯ unbeschnitten (unrein, profan) einstweilen vergleichen. Vgl. unten auchem—ṯṯṯṯ, die Heuschrecken.

2) Sonderbarerweise sind die Lebu in der folgenden Aufzählung nicht genannt.

3) Die betreffende Gruppe fast ganz zerstört; das erhaltene Dentbild scheint ein Präputium darzustellen; das Wort endete mit r.

4) Die Gruppe ist halb zerstört; sie beginnt mit ner und schliesst mit dem Dentbild des Holzkessels.

5) Nur figurativ und etwas unbestimmt ausgedrückt.

Lebu, nebst den Söhnen des Grossen von Lebu, eingeliefert lebendig . . . Gegenstände (60) (Eigenthum?) der Maschawascha, der Sklaven Seiner Majestät mit Leben Heil und Kraft, welche am Kriege jener gestürzten Lebu (betheiligt) waren: Rindvieh, verschiedenes 1308 Stück; Kleinvieh, (61) verschiedenes 54 Stück; Silber, Trinkgefässe, Mischkrüge (?), Schwerter, Karomazarna ¹⁾ von Metall, Scheiden (?) von Metall, Gefässe verschiedener Art: 3174 Stück. Nachdem weggeräumt (62) [waren diese Gegenstände], legte man Feuer an das Gebäude ihrer ehemal (Thiere) unrein ²⁾ sämtlich.

Der König thront mit Leben Heil und Kraft, im Saale des Palastes sind (63) [entfaltet; die Grossen des Reiches, welche standen] vor Seiner Majestät L. H. K., freuten sich bei seinem und seiner Thaten Anblick. Es wurden die Knechte S. M. L. H. K. jubelnd zum Himmel; die Diener entzückt. (64) [Und der König sprach: Schauet] die Pauere des Königs, welcher Herrlichkeiten; bereitet vom Sonnengotte meinem Wesen; ich verdanke sie nämlich dem Gotte, welcher verliehen die Kraft seinem Liebhlange, mir, dem Könige Baenra-Miamun Menepthah hotep-herma, mit Loben Heil und Kraft. 65 [die Fremdvölker] insgesamt, sie kommen als zinspflichtige (Ausländer?) aus dem Innern ihrer Dörfer (Städte, Flecken); Kuschi ³⁾ dessgleichen bringt seine Tribute schon längst; es kommt als geschlagones, ich liess es merken meine Hand; in Heldenthaten (?); 66 sein Häuptling bringt seine Waaren (εργα) alljährlich seit jener grossen Niederlage, die ich unter ihnen angerichtet; [Kriegsscharen?] sind die noch Lebenden, um zu fällen die [Arbeitshäuser] der Städte. 67 Ihr Häuptling der niedergeworfene, floh vor mir her; ich entsendete [Soldaten] um ihn zu tödten, thaend ihn in's Feuer, und die Hand gebunden, wie Gänse. Ich that das Land (68) das sich vergötterte ⁴⁾, dieses (that ich) in [Ungnade?] bei den Göttern all, welche mich gezeugt als Horus, zum einzigen Herrscher von Kemt. Es fallen, es fallen, die herfallenden über es, unter meine Herrschaft. Es begünstigt mich Ptah (69) der starke; der Sonnengott ist (meine) Siegeswaffe wider die Neuvölker, ich empfangen von Sutech die Stärke, die Kraft von Horus; es erfreut sich an der Gerechtigkeit (Wahrheit) der Götter Günstling; der König Baenra-Miamun Menepthah hotepherma L. H. K. Ich (70) bin ein unbezwingbarer. (Wohl) waren die Lebu im Sinnen

1) Offenbar ein unägypt. Wort; sollte Koro dem hebr. כֶּרֶם Gefäss, כֶּרֶךְ Gerüst, Gepäck, entsprechen? Dann könnte mazarna mit dem bekannten מִצְרָנָה oder מִצְרָנָה „Herborge“ identisch werden.

2) Diesmal qarnashta geschrieben, aber wieder mit dem Deutbilde des Glases.

3) Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass hiermit Ἀιθίοπες gemeint ist.

4) Wortspiel als Allusion auf Arabia felix, das stets tonant „das göttliche Land“ in den ägypt. Texten genannt wird.

Uebles, um es auszuführen wider Kemi. Aber siehe! sie sind gestürzt; ich tödtete sie und trieb Beute ein aus ihrem Gebiete. 71 Ich veranlasse Tomera zu Festfahrten auf dem Flusse; es lieben mich die Einwohner, gleichwie ich sie liebe gehend ihnen Lebensathem. Es erheben ihre Städte Jubelrufe auf meinen Namen als des „Oberen der Länder“. 72 [die Unterthanen sind befriedigt; denn] sie finden, es sei meine Zeit eine glückliche in dem Munde der Geschlechter, nach Massgabe der Grösse der Wohlthaten, (so) ich gethan an ihnen. Und wahr ist dies Alles 73 [was ich gesagt habe; die Aegyptier] besingen den Herrn, den wohlthätigen, den Eroberer der beiden Welten, den König des oberen und des unteren Landes; Buchra-Miamun Meneptah hotep herma mit Leben Heil und Kraft, indem sie sprechen: „Gross ist das, was geschehen ist dem Lande Kemi; [niedergeworfen hat 74 der mächtige Pharaos] die Lebu; wie Bittende kommen sie und verhalten(?) sie sich zu dir. Sie waren (zahlreich) wie die Heuschrecken ¹⁾, die Wege alle waren voranmelt von ihnen 75 [Schwärmen; aber jetzt ist das Land befreit von ihnen; wir] tragen heim deine Geschenke im Ueberflusse ²⁾, wir liegen in Wonne zu jeder Zeit, und es gibt keinen 76 [Darbenden unter uns; also leben in Frieden] der, welcher es wünscht, ist zu allen Stunden zu Haus, eingeeht ist der Besitz dauernd zu ihrer Speisung. 77 [Möge der glorreiche Pharaos lange sitzen auf dem Throne des Horus, Gebieter] der Jahre wie Atum; möge dein Wesen gedeihen, während deine Krone winkt(?), nicht mögen wir schauen [Ihr Ende].“

Dass die Lebu nichts Anderes sind, als die *Aißer*, אִיִּשִׁי der hl. Schrift, von denen der ältere Name Afrika's: *Aißer*, herrührt, braucht nicht weiter begründet zu werden. Ihr Erscheinen fällt mit dem Anfange der ägypt. Geschichte selbst zusammen; denn die von dem Haupte der III. Dynastie: Nacherechis wieder unterworfenen Libyer waren schon der Gegenstand eines Feldzuges über die Grluze unter dem Protomonarchen Menes ³⁾ gewesen.

In Betreff der Maschawascha hat Brugsch ⁴⁾ die unsprechende Vermuthung geäussert, dass sie mit den *Mázuz* Herodots zu identificiren sind, der sie (IV, 191) im Westen des Flusses *Ῥοῖαν* wohnen liess. Auch diese mit der Haarlocke ausgezeichneten Afrikaner leisteten nach ihrer Unterwerfung den Aegyptern

1) vauchem „Raubinsekten“, schon längst mit אִיִּשִׁי verglichen. Vgl. S. 690 אִיִּשִׁי und qarus (tha) wegen des Wechsels von n und l.

2) rouschaa; das Kopt. *puge* unbedeutl., dürfte vielleicht die Uebersetzung „in unüßglichen Massen“ empfehlen.

3) Manetho: Οἱ τοι (Μένος) ἐντοπίζον αἰγυπτίους ἀναγνάναι. . . Νεχ-
ταζον· ὅς ἐστι δὲ ἀναγνάναι Αἰθίοψ Αἰγυπτίους καὶ τὰς αἰθίορας ἀπὸ Ἰβρίας
ἐκβαλόντας ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας. Erst Rames III unterwarf sie
Gefolge (Dümichen II. I. Taf. XXVIII).

4) Geogr. II, 81, wo er unsere Inschrift ungenau richtig behandelt,

die Dienste von Hölfsvölkern, wie die Libyer im Heere des Eroberers von Jerusalem: Schescharn)q (Schischau) und des Apries, Kambyses und Xerxes. Der Titel ägyptischer Heerführer: „Obercommandant der Merschawascha“ erhielt sich lange Zeit.

In gleichem Verhältnisse standen die Schardana. Erst mächtige Feinde, dann Bundesgenossen, tragen sie den wichtigen Beisatz: „des Meeres“ (col. 52), wie die Schakalscha und Aqalwascha. Ein hieher unbeachteter Text¹⁾ besagt: „Die Lieferungen der Schardana des Mittelmeeres, welche Gefangene sind Seiner Majestät, bestehend aus allen angenehmen Utensilien für den Saal des Palastes, Vorführung der Tribute an Getreide, gebracht dem Aufseher des Speichers auf ihren Gespannen nebst Heißkrütern.“ Ich bin daher mit Chabas²⁾ einverstanden, der sie mit den Sardinern zusammenbringt, deren Nationalheros (nach Strabo und Solinus) Σαρδάριος, Sohn des Herakles, sie aus Libyen nach der Insel Ichusa geführt haben soll. Als Variante erscheint in unserer Inschrift auch Schardina.

Diese Identification erhält eine nicht unerhebliche Bestätigung dadurch, dass auch ihre Verbündeten, die Schakalscha, zu den Inseln des Mittelmeeres in Beziehung standen. In der Seeschlacht gegen Ramses' III.³⁾ werden unter seinen Feinden auch die Schakalscha genannt „mit den Völkern, welche gekommen sind von den Inseln des Mittelmeeres“. Es scheint mir daher, dass der Name Σικελός so wie der im Anfange etwas verstümmelte Ἑλισσαί (bei Syncell.) von dem der Schakalscha⁴⁾ nicht zu trennen ist.

Wenn sich dieses so verhält, so findet auch der Name der Tuirscha seine Erledigung. Ich erblicke darin die Turaci, Τυρσαιοί, das biblische טורש (1 Mos. 10, 2), welches schon früher z. B. von Tuch, auf die Tyrriener bezogen wurde. Daraus würde sich auch Manches Aegyptische in der etruskischen Kunst erklären lassen.

Was die Lokn anbelangt, so drängt sich der Gedanke auf, dass allenfalls der Fluss Lykus, denn man hinter dem Natronseen (Scete-Chet . . . vgl. oben) bis zu dem lacus Marcolle gelegen dachte (vielleicht hängt dieser Name mit dem monumentalen Amaro zusammen, wie Marmaris mit den Maurmari), das Andenken dieses Volkes erhalten hat. Mit dieser Annahme wäre eine spätere Ausdehnung in Italien, sei es in Lucanien (bos Luciae), sei es in Ligurien (Λιγύη) immerhin vereinbar, besonders wenn man die Nähe der Sardinier, Turacer und Sikeler in Erwägung zieht.

1) Pap. Anastasi II verso pag. 8.

2) Voyage p. 67.

3) Brugsch Geograph. 1, 85.

4) Damit man sich nicht dazu stoße, wenn nämlich das — an, zuerst Eödnung, hier zum Stammes gehört, citire ich aus der Ujda Manetho's den Oron = Unnes, sowie Jageris = Sturisch und Sturisch.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wo man die Aqaiwascha ¹⁾ zu suchen hat. Da sie nach col. 52 sicher unter den Völkern „des Meeres“ genannt sind, so hat uns dieser Text möglicherweise die älteste Form des Namens *Ἀχαιός* (betont wie *Σικελός* nach semitischer Weise!) aufbewahrt, da das *w* von Aqaiwascha in dem lat. Archivus sich erhalten hat. Ich gebe diese Vermuthung natürlich nur als solche, obgleich ihr die Umgebung ähnlich erklärter Namen einiges Gewicht zu verleihen scheint.

Sollte es erlaubt sein, bei dem Namen Mahar an Mauri zu denken? Die Petascha ²⁾ könnten recht wohl den Bewohnern der Syrtis entsprechen, während die Thomehu und Thohennu, ziemlich allgemeine Benennungen, die Bergvölker im Westen Aegyptens und im Norden Libyens bezeichnen. Das kopt. *ⲧⲁⲙⲁⲣⲉ* „vicius provinciae Dikeh“ klingt an ersteres an, während letzteres in dem bekannten Tannis an der Kanopischen d. h. der westlichsten Nilmündung vertreten sein könnte. Die so oft erwähnten Horn-schau „Oberen des Sandes“ bewohnten allenfalls die Oasen (*arabais*).

H. Siegeshymne.

Der eben behandelte, prosaische Bericht über den siegreichen Feldzug des Pharaos Meneptah gab auch Veranlassung zu poetischer Bearbeitung des Stoffes. Der Papyrus Anastasi H. bietet auf S. I—VII einen durch rothe Punkte als dichterisch bezeichneten Text, zu dem Papyr. Anastasi IV. pag. 5—7 stellenweise Duplicate liefert. Nach der schwungvollen Schilderung des Beches ³⁾ in der Stadt Ramses, gelegen zwischen Zaha (Phönicien) und Tomera (Delta), folgt eine Rubrik und dann folgender Text, dessen Halbverse ich durch Querstriche getrennt halten werde: „Der gütige Gott, tapfer wie Menthu (*Ἀμϥ*) — der Grosskönig, „siegenmächtig, hervorgegangen aus Ra (*Ἥλιος*) — Ebenbild des „Stieres von Anu — siehe! er entrückt, die seine Siegeswaffe hemmen — gleich dem Grosstapferen auf der Millionenbarke — königliches El, wie die Majestät des Horns — erobert' er die Gegenden all durch seine Stärke — züchtigt' er die Fremd-Länder zusammen durch seine Pläne — die Neuvölker werden getreten unter seine Füsse — die Barbaren all herbeigeschleppt zu ihm,

1) Die Form Aqaiwascha steht jedenfalls dem *Ἀχαιός* näher, als Aquna, an das man auch denken könnte. Auch passt der Zusatz „des Meeres“ in ersterem Falle besser.

2) Von diesem Pais (kopt. *ⲡⲁⲓⲥ* = *mare*) stammt offenbar das vielsprechende *ⲡⲁⲓⲥ* mit Pluralartikel *ⲙⲓ*, um bald die Stadt Mares am gleichnamigen See, bald den an den Westen des Delta stossenden Theil Libyens zu bezeichnen.

3) Uebersetzt von Brugsch in dem Artikel „Tunis und Avaris“ und von Chabas: *Mélanges* II, 151.

„tragend ihre Tribute — gewiesen hat er die Heiden sämmtlich auf
 „Einen Weg —: Keiner widersteht ihm — die Häuptlinge der
 „Fremdvölker sind entmüthigt und geschwächt — sie sind geworden
 „zu Gebeugten in seinem Gewaltsam — er drang ein unter sie wie
 „der Sohn der Nat ¹⁾ — niedergeworfen sind sie von seiner Flam-
 „me, so lange die Sonnenscheibe dauert — die Lebu stürzen
 „von seinem Schlege, getroffen von seiner Schneide —
 „verliehen ist ihm seine Siegeswaffe bis in Ewigkeit immerdar. —
 „Es fliehen vor seinem Geiste, die vernachlässigen den König Ramesse-
 „Miamun (seinen Vater) — er ist der Herr der Siegeswaffe, wel-
 „cher sein Reich beschützt. — (Rubrik) Ein Sohn des Amon, Herr
 „der Siegeswaffe, welcher sein Reich beschützt — Stier, stärker als
 „die Mengen insgesamt — steht er aufrecht auf seinem Wagen,
 „wie der Gelehrte von Theben — ein Krieger, umgeben von kräf-
 „tigem Kriegsvolke, schwingt er seinen Scepter — durchzieht seine
 „Tapferkeit alle Fremdländer — er macht Aussehlungen von Hee-
 „ren, um aufzusuchen die äussersten Enden — sein Ruhm ist in
 „den Herzen derer, die sich fürchten vor seinem Angesicht — ein
 „tüchtiger Fürst von wirksamen Plänen — verbreitet er seinen
 „Namen durch alle Länder — ein König der oberen und der un-
 „teren Gegend, wie die Majestät des Horus — thut er die Grossen
 „dieser Länder unter seine ²⁾ Mämllichkeit — o! König Baenra-
 „Miamun Menephthah-hotepherma mit Leben Heil und Kraft!

„Der gütige Gott, lebend in der Wahrheit — Grosskönig,
 „Liebling der Götter — El, gedeihendes, Sohn des Chepra (Schö-
 „pfers) — Kind, göttliches, gleichend dem Stiere von Anu — ein
 „Sperber, tretend in die heilige Barke — geboren von Itis, ein
 „Horus — (ist): Baenra (Theil des Vornamens) mit Leben Heil
 „und Kraft aufgegangen über Kemi ³⁾ — die Erde fällt nieder vor
 „seinem Sitze — des äusserst heldenhaften Baenra I. H. K. —
 „ausgerüstet ist er mit seinen Plänen — seine Worte sind wohl-
 „thuend wie die des Thoth (Hermes) — seine Thaten alle ver-
 „wirklichen sich — er ist ein Wegweiser an der Spitze seines
 „Heeres — seine Reden alle werden zu Maueru — äusserst gerne
 „willfahren ihm seine Soldaten — Amon's Liebling (Mi-Amon) mit
 „Leben Heil und Kraft — siegreicher Kämpfer, schlägt er nieder
 „die Nahenden — waltend mit Macht — es verlassen ihr
 „Eigenthum zitternd (?) die Leku — es verbrennt sie das

1) Das ist Baal-Sutech, als Kriegsgott, der die Pharaonen im Pfalz-
 schlossen unterwerft, und, wie seine weiblichen Ergänzungen Anatha und
 Astartha, meist eine zerstörende Thätigkeit ausübt.

2) Statt „seiner“. Dieser Wechsel der Person ist in den poetischen Texten
 sehr häufig und wohl beabsichtigt, als Kennzeichen der dichterischen Freiheit.

3) Da das Kopt. auch *Nam* dafür steht, so dürfte hierin das *Nam* hebrä-
 isch gefunden werden.

„Corps der Mazau. — Die Schardana hast du hergebracht
„durch die Siegeswaße — es kehren sich um die Mahantu (Be-
„duinen). — Gar erfreulich ist dein Einzug in Theben — trium-
„phirend ist dein Wagen, bewinkt ¹⁾ mit der Hand — die Haupt-
„fluge sind umgewendet ²⁾ vor dir her — du bringst sie deinem
„Vater mit L. H. K. — Amon, dem Gemahle seiner Mutter ³⁾).

„Das Bechen (ḥꜥ specula) des Königs Se-n ⁴⁾ (Σεόνωγ)
„verdoppelt die Panegyrien — (ebenso?) die Bevölkerung von Pa-
„totanen (Memphis); man feiert Feste in Sechem (Lotopols), —
„wie dem Tum (Hauptgott von Pithom) — du Abglanz ⁵⁾ deines
„Vaters Ra.

„Glück auf! Diese Meldung werde kund in Theben — dem
„Palaste des Pharaos mit Leben Heil und Kraft, der die Wahrheit
„liebt — die beiden Horizonte des Ra sind in ihm — dein gött-
„liches Antlitz ist für uns der Schu (Sonne) beim Aufgange —
„erleuchtend die beiden Welten mit seiner Herrlichkeit — der
„strahlende Sonnendiscus, verschleuend die Finsterniss über Aegypten.
„— Du bist wie die Beschaffenheit deines Vaters Ra — wann
„er aufleuchtet am Himmel — dein Glanz dringt in (das Innere
„der) Mauern ⁶⁾ — kein Ort ist leer von deiner Herrlichkeit — zu
„welchem Grusse spricht das ganze Land — du bist ruhend in
„deinem Palaste als Pharaos mit Leben Heil u. Kraft. — du hörst
„die Reden von den Gegenden allen — du hast Millionen von
„Ohren — der Blick deines Auges ist über (weiter als) die Sterne
„des Firmamentes — kund ist in beiden Welten der Anfang der
„Sonnenscheibe ⁷⁾ — das Geredete von dem Munde der Wände
„hören deine Ohren — wird gethan etwas im Verborgenen — so
„ist dein Auge es erblickend —: Baenra Miamm Menephtah hotep-
„herma L. H. K. — Herr der Gunde, Gründer der . . . (zerstört)
„[wie] Amon-Ra, der Anfang des Seins der Welt (?hölzerstört) —
„der Gott der ursprünglichen Zeit.“

Trotz der vielen Schwierigkeiten, die ein poetischer Text dem
Verständnisse darbietet, dürfte aus obiger Uebersetzung, ohne wei-

1) D. h. die Hände der Darstellenden winken dir zu.

2) Vielleicht besser: „gefasst“.

3) Amon Ka-ment-f vorher wohl *Kamēgyp*.

4) Es ist die Stadt Raenra gemeint.

5) *chshus*, mit dem Dautille des Lichtes, vielleicht verwandt mit ḥꜥ
Silber, wenn dieses Wort ursprüngliche „Glanz“ bedeutet.

6) *qat*, vielleicht identisch mit ḥꜥ Wand, Mauer. Das Kop. ḥꜥ² A
paris, hat den Stamm redupliziert.

7) D. h. des Königs, der hier konstantlich mit der Sonne verglichen wird.
Die Gruppe für Anfang (*schu*, *ḥꜥ*) bezeichnet auch die Thronbesteigung.
Das Duplicit (Pap. Ainet IV, 5) macht diese Deutungen sicher, nur werden
ort diese Schmeicheln dem *Σεόνωγ*, dem Sohne des Menephtah, dargebracht.

teren Commentar, doch der allgemeine Charakter der ägyptischen Dichtung ersichtlich werden. Der historische Gehalt tritt in den Hintergrund vor den beständigen Vergleichen, besonders mit dem Sonnengotte, dem Protodynasten der göttlichen Dynastien. Man wird auch nicht mahlen können, in der Anlage und Durchführung der Halbverse, kurz in dem ganzen poetischen Anstriche, eine grosse Analogie mit einzelnen Stücken des Alten Testaments zu erkennen.

Die Sprache anlangend, trifft man hier weniger Semitismen, als in den persischen Texten, z. B. dem von H. Chabas ¹⁾ so meisterhaft behandelten Papyrus Anastasi I. Während z. B. das Wort Wagen in dieser Urkunde beständig durch merakabutha (𓎡𓏏𓏏𓏏) ²⁾ ausgedrückt ist, steht in obigem Gedichte constant das ägypt. Wort urrit (ἑρπεγ). Wenn sich sonstige Anklänge finden, so sind sie auf Rechnung der Verwandtschaft zwischen dem ägyptischen und den semitischen Idiomen zu setzen. Auf dieses weitläufige Kapitel kann jedoch jetzt hier nicht eingegangen werden.

III. Tagebuch.

Der Papyrus Anastasi III. enthält auf der Vordorseite eine hochpoetische Schilderung der Ueppigkeit des Landes um die Stadt Ramses ³⁾ aus dem Rohre des Schreibers Amunemapet, sodann einen Briefwechsel dieses Litteraten mit dem Schreiber Penbesa über den Betrieb der Studien, Glückwünsche, die bevorzugte Stellung des Schreibers gegenüber andern Berufsarten, z. B. des Offiziers, von dessen trübseligen Erlebnissen eine drastische Darstellung ⁴⁾ gemacht wird — des Wagenlenkers, und endlich eine Liste von Lieferungen für die Tempelbevölkerung von Ramses, wo der grosse Ramzes-Sesostris als Gott verehrt wurde. Von pag. 7 an bezieht sich der Text ausschliesslich auf Menephtah. Dieser König wird genannt: „das erste Schiff, die Deichsel des Sieges, die Harpe, welche niedermacht die Feinde ⁵⁾ — gar schön ist der Tag deines Kommens — äusserst süss die Stimme deiner Reden“ —. Alsdann werden seine Henten in Ramses gerühmt, wo die fremden Schiffe anlanden, und Tribute abliefern, die ausführlich aufgezählt werden ⁶⁾, und manches semitische Wort ergeben. Amunemapet datirt sein Elaborat vom „Jahre III, Pachons 18“.

1) „Voyage d'un Egyptien au XIVème siècle avant notre ère“.

2) Auch ins Kapiteich in der Form ἑρπετανοεῖτε übergegangen.

3) Uebersetzt von Chabas in seinen Mélanges II, 132 sqq.

4) Uebersetzt von De Rouge und Quodwin.

5) Leider ist der Name unleserlich.

6) Es erscheinen die Länder Khait (Syrien), Kedi (Gallien), Selveu von Kalka (Chilien oder Keltien?) und Kahamon in Khait, Neger (Nehasin, wohl 𓏏𓏏𓏏𓏏 „der Neger“, von Kusch, Gerüste von Armanu Pap. Anastasi IV, 15—16, 7 enthält ein Duplicit dazu.

So interessant diese Texte auch sind, so soll mich doch hier der Verso dieses Papyrus zunächst beschäftigen. Der Augenschein lehrt, dass die acht Rückseiten von anderer Hand herrühren, aber gleichwohl unter die Regierung des Menephtah zu setzen sind. Insbesondere hat pag. 3 die Aufmerksamkeit der Forscher¹⁾ auf sich gezogen, weil dort von Ziegelerbeiten in einer Weise geredet wird, die augenblicklich an Exodus cap. 1 u. 2 erinnert. Es gehören aber pag. 1 u. 2 zu dem nämlichen Texte, wie schon die Schriftzüge anweisen; auch der Inhalt, soweit er aus der fast gänzlich abgelebten oder verblassten Gruppe ermittelt werden kann, stimmt offenbar dazu.

Es wird nämlich im Eingange „der Empfang gewisser Lieferungen an das königliche Haus“ erwähnt, und zwar „von dem Intendanten des Hauses zu Zaku“²⁾. lin. 2: „dass der Sitz des Pharaos L. H. K. geschmückt wird mit vielen Bantim, durch Arbeiten, unausgesetzte(?) für den Pharaos L. H. K., welcher kommen wird(?) selber zum Geburtsfeste³⁾ in Mitte Ma. 3 seiner Gefährten. [Nicht lasse ich die Bantente feiern] von der Arbeit, wegen des Wortes⁴⁾, des gesprochenen: „O! mache sie vollenden! nicht sollen sie rasten! (lin. 4.) Ich [vollziehe den Befehl, indem ich sage: Man wird kommen zu (lin. 5) dem königlichen Hause lin. 7 während das Ucha, welches nach(?) Kham . . . Ich bin im Bauen das Haus fertig, thund den einzelnen Maurer des Hauses verdoppeln⁵⁾ . . . lin. 6 meines Herrn; früher waren es sechs Maurer und zwei Palliere(?) aus der Ferne; ich allein war über die zwei Zuchtmeister der Nachlässigen lin. 9 . . . Ich lasse mauern die Mauer . . . von den früher, Maurer . . . jene, welche brav pag. 3 lin. 1. gegenwärtig Maurer zwölf. Zahlreicher sind die Leute, welche die Ziegeln (Backsteine) fassen in ihre Formen, einzuliefern zur Verarbeitung an dem Hause, sie machen fortwährend ihre Zahl an Ziegeln täglich; nicht lasse ich sie rasten mit der Arbeit an dem Hause, dem neuen. Auf diese Weise ist gehorcht dem Auftrage, gethan von meinem Herrn.“ Quer darunter steht „der Oberaufseher“, womit der Briefsteller sich selbst gemeint hat.

Das Ende ist vollständig und beweist, dass wir einen Brief vor uns haben; der Anfang liesse sich ergänzen durch die gewöhn-

1) Brugsch in seiner *Historie und Chronik in seinem Mémorial* II, 121.

2) So lässt sich der Name am richtigsten ergänzen (?? und *zuku* adverb.).

3) von *yeesthar* in der Inschrift von Tanis. Kept. *shynte*, intervallum temporis.

4) *depar*, offenbar gleich *ḥḥ* wie April = *ḥḥ*.

5) Wörtlich: „zu zwei“; in der That werden statt sechs Maurer später zwölf aufgeführt.

10. Jahr III, Monat Pachons, Tag 26. Ladung des Dieners von Bul(cheta?) ¹⁾, Sohnes des Zapur ²⁾, aus Gazaji — 11., dessen Bestimmung ist nach Khal, ucha 2. verschiedenen Inhaltes. Der Feldwart Chai, ucha 1.
12. Der Häuptling (sar, ³⁾ von Zar ⁴⁾: Baltaremgadu (?) ucha 1.
13. Jahr III, Monat Pachons, Tag 27. Nahrung, gemacht von den Oberen der Mischlinge an dem Brunnen Menephtah-hotepherma L. H. K.
14. welcher ist auf den Bändern, alle um Aufnahme in der Veste, welche ist in Zala ⁵⁾.
15. Jahr III, Monat Pachons, Tag 28. Ladung des Dieners Thoth, Sohnes von Zakalman aus Gaqathi ⁶⁾. 16., Malbuthan, Sohn des Pamabala, ditto.
17. Der Fromme Min(?)-mese, Sohn des Anul(?)degar ⁶⁾, ditto.
18. seine Bestimmung ist der Ort, wo Man sich befindet. Der Feldwart Chai, Lieferung: ucha 1.⁴

Ein Seitenstück zu lin. 13. u. 14 liefert Pap. Anast. VI, 4 (welche Stelle man sehe bei H. Chabas in seinen *Mélanges* II, 155/156): „Eintritt der Führer der Schasu (gunc pastores 'Yz-aw Joseph.) von Aduma (צִדְמָא) zur Veste Menephtah-hotepherma L. H. K. zu Dhaku (VIII Nómós) und zu den Fischteichen (berekabtha ⁷⁾ arab. birket piscinae, lacus) der Stadt Pa-Tum (Πάτρομος) und der Stadt des Menephtah-hotepherma L. H. K. von Dhaku, um Lebensunterhalt zu verschaffen ihren Heerleuten in der grossen Oekonomie des Pharao L. H. K., der gütigen Sonne des unzeren Landes. Im Jahre VIII (zur Stadt des Baal-) Sutech. Ich habe sie bringen lassen in das Verzeichniss der andern Namen, am Tage ihres Eintritts zu der Veste

1) Das Bal der Samen Hal(cheta?) Bälzungsbau, Pamabala, geht auf ⁸⁾ und reut als göttl. Samen anlich.

2) Der Name erinnert an צִדְמָא, das Volk der Moses, die hebr. Form. Dämonen hat der Gott Baal in Pap. Sallier IV verso lin. 6 dem Belata Zapur (Zäpur?)

3) Offensur Tyros ⁹⁾. Die Lage des Landes Khal (Chalia?) wird bestimmt durch Pap. Anast. III, 1, 10: „Das Land Khal erstreckt sich von Zala bis nach Aup“. Die Ortsbestimmung Zala wird verschieden gedeutet.

4) Schlar eine Verschreibung für Gaa-ib, oder Gaa-ib, sonst Gaa-ib = *Pa-ib Kibari*, צִדְמָא zu sein.

5) Der Stadtkern Anul (s. oben S. 669 not. 2) könnte auf צִדְמָא „vorn, stark, mächtig“ also auf ein Fort passen, welches auch für eine Person eine stamende Benennung abgeben würde (cf. צִדְמָא Gott). Was *degar* betrifft, so führe ich es wie Chabas *Voyage* p. 187 auf צִדְמָא, aber in der volleren Form צִדְמָא gegen den Namen des Phylistergötzen, anrech. Früher heissen bei צִדְמָא auch „Getreide“.

Menepthah Intepherma“ Zu dieser nahen Verbindung Edoms mit dem Pharao stimmt die Erwiderung seines Königs auf den Gruß und das Ausuchen seines Bruders Israel: „non transibis per me, alioquin armatus occurram tibi“ (Num. XX, 18).

Weitere Texte und Forschungen werden die Lage der in diesem sonderbaren Tagebuche von Pap. Anast. III genannten Oertlichkeiten genauer bestimmen. So viel scheint mir aber jetzt schon festzustehen, dass wir sie alle an der Ostmark des Delta „an den äussersten Gefässen der Wüste“ und zum Theile gerade dort zu suchen haben, wo der Exodus der Kinder Israels seinen Schauplatz hatte, zu beiden Seiten des nach dem Rothen Meere führenden Sesostris-Canals ¹⁾.

1) Selbst Pithagorath (*vgl. Exodus*) dürfte in dem halbacrostino, aber mit rot markirten Ortsnamen im Papyr. Leyden. I, 348, stecken; es führen 2 Fischerbarken von dort her.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

دینار = Follis.

Von

Dr. O. Blan.

Es steht im Allgemeinen fest, dass die Araber in ihrem Münzwesen sich an die in den eroberten Ländern vorgefundenen Einrichtungen aufs engste angeschlossen und, während sie in der Technik der Präge theils persischen, theils byzantinischen Vorbildern folgten, die Benennung der Gold-, Silber- und Kupfermünzen ausschliesslich den Byzantinern entlehnten. Dass دينار aus δηνάριον, درهم aus δραχμή ungebildet ist, unterliegt keinem Zweifel. In Betreff der Benennung der Kupfermünzen دینار hat sich die verbreitetste Geltung die Annahme verschafft, dass es „dem griechischen ὀβολός nachgebildet“ sei, wie noch neuerdings Krehl, Rel. der vorislam. Arab. S. 21 sich ausdrückt. Dagegen scheint Tornberg anderer Ansicht zu sein, wenn er Ztschr. XIX, 628 sich folgendermassen äussert: „Die zwei ersten (Dinar und Dirhem), den Byzantinern entlehnt, würden schon an und für sich deutlich auf die Quelle des islamischen Münzfusses hinweisen“; womit dieser vorsichtige und jedes Wort wahlwägende Forscher zu verstehen gibt, dass ihm die Ableitung des arabischen دینار von ὀβολός oder überhaupt von einem byzantinischen Worte nicht sicher scheint¹⁾. Welche andere Etymologie Tornberg etwa dem Worte gibt, ist mir aus seinen Schriften nicht ersichtlich, und ich knüpfe daher an seine Bemerkung eine kurze Erörterung über den Ursprung des Wortes, wie ich ihn glaube nachweisen zu können.

Der Ausdruck Φόλλας und „nummi quos Graeci phallares vocant“ kommt seit der Zeit des Kaisers Anastasius, welcher nach einer längeren Pause zuerst wieder Kupfer in grösserem Maassstabe schlagen liess, als Bezeichnung der Kupferscheidemünze vor; jenes bei Hesychius Miles. (fragm. 5 in Müller fragm. H. Gr. IV, 151), der zur Zeit Anastasius und Justin's lebte; dieses bei

1) Auch Belin Hist. économique de la Turquie Journ. Asiat. 1864 Mai—Juin S. 418 Not. 1 gibt zur Etymologie von Dinar und Dirhem, abcht von Follis.

dem Chronisten Comes Marcellinus sub anno 498. Mommsen, der letztere Stelle in seinem Aufsatz über die Follarmünzen (Pinder und Friedländer Beiträge zur alt. Münzk. I, S. 124 Z.) ausführlich commentirt hat, bemerkt a. a. O. S. 129 Anm. 1, dass die Follarmünzen hiessen, d. h. Sackmünzen, weil sie bestimmt waren in einen grossen Geldsack (follis), der eine gewisse Quantität fasste, gepackt zu werden. Er vergleicht dazu die ehemaligen Schillingadren in Holstein. Aehnlich ist, und vielleicht ein Rest alter Handelsgebräuche, dass im Türkischen die Scheidemünze in grossen Zahlungen nur nach كيسه „Beutel“ = 500 Piaster berechnet wird, zumal auch Follis speciell von einer Summe von 500 Kupferstücken gebraucht wurde (Cod. Theodos.).

Als technischer Ausdruck hat der Name sich denn auf verschiedene Sorten von Kupfermünzen fixirt. Procopius (hist. ar. vna-25) nennt die gewöhnliche constantinopolitanische Kupfermünze ὀβολὸς αὐτὸς φύλλος καλοῦσθαι; Cedrenus (I, p. 861. Bonn) setzt den Follis = $\frac{1}{12}$ Keration: φύλλος ἦτοι νόμισμα. Andre Citate bis ins 11. u. 12. Jahrhundert hinein s. bei Mommsen S. 128, welcher das Resultat seiner Untersuchung in den für unsre Frage bedeutsamen Worten zusammenfasst:

„Der Follis, obgleich occidentalischen Ursprungs, hat sich dennoch im Orient viel länger im Gebrauch behauptet, und als nach dem Untergang des ostgothischen Reiches Justinian wieder solche Follarmünzen in Italien und Afrika schlagen liess, scheint die Bezeichnung als „nummi fallares“ dort sogar für griechisch gegolten zu haben. Dieser Follis und dessen Multiplen und Quoten sind die „nummi fallares“, die kupfernen Einer, Fünftel, Zehner, Zwanziger und Vierziger unsrer Cabinetts.“

Dieser Satz, der in seinem Zusammenhange an der angeführten Stelle zunächst für den byzantinischen Orient gilt, ist für unsern Zweck ohne weiteres auf den mohammedanischen Orient zu übertragen; da es feststeht, dass die ersten Kupfermünzen der Umajyaden, auf denen sich die Bezeichnung فلس findet, eben nach dem Muster der damals gängbaren byzantinischen Scheidemünze geschlagen worden sind; und es daher nur natürlich ist, dass die Araber mit der Sache auch den Namen übernahmen.

Eine Nachbildung des griech. ὀβολός liegt daher in فلس nicht vor; wohl aber ist zur Stütze der vorgetragenen Ansicht, wonach es Umbildung aus lat. follis wäre, noch das anzuführen, dass das arabische فلس nebenbei auch ein anderes, echtgriechisches Lehnwort wiedergibt, das einen sehr verwandten Klang hat, näm-

1) Die jedenfalls richtige Combination des arabis. فلس mit dem griech. φύλλος haben schon früher J. von Hammer-Purgstall Wiener Jahrb. XXXIX, 25.) und Paul de Lagarde (Revue gr. XXXVII, und Gesammelte Abhandlungen S. 79. not. 3.) aufgestellt. D. R.

lich *goldig*, Schuppe und Flecken der Haut; vgl. Rh. bei Vullers L. P. II, 689: *قَلْبِي مِثْلِي* Fischechuppe, und *مَقْلَبِي* bei Firuzahadi nach Krehl a. a. O. 20: „etwas auf dessen Haut Flecken wie die Ohren und Schuppen der Schlange sind“; wogegen Freytags *قَلْبِي سَقَامَا پِلَاسِ* (L. A. III, 369b unten, ohne Angabe der Quelle) mir verdächtig scheint.

Uebrigens möchte ich noch bemerken, dass neben der von den Lexikographen vorgeschriebenen Vokalisation *قَلْبِي*, ich von gelehrten Orientalen mehrentheils *قَلْبِي* habe sprechen hören, und daran die Frage knüpfen, ob nicht die ursprünglichere Aussprache *Fals* gewesen sein möchte, worin das Omikron festgehalten wäre?

Ueber eine vollständige Ausgabe der Gedichte des Abû Nuwâs.

Von

A. v. Kremer.

Ich habe mich bisher enthalten über die in Kairo vor einigen Jahren erschienene vollständige Ausgabe der gesammelten Gedichte des Abû Nuwâs Anzeige zu erstatten, da Herr Ahlwardt denselben Text herauszugeben begonnen hatte und ich den Absatz nicht beeinträchtigen wollte. Nachdem aber die Ahlwardt'sche Ausgabe nicht fortgesetzt wird, so durfte es den Orientalisten erwünscht sein über die von Kairo, welche sich durch grosse Billigkeit auszeichnet — sie kostet zwei österreichische Thaler d. i. 40 Tarifplaster — Nachricht zu erhalten.

Der Sadjid Ahmad Šarîf al-'Adawî und Mahmûd Effendi Malatijall liessen den ganzen Text des Abû Nuwâs lithographiren unter dem Titel:

هَذَا دِيْوَانُ اَدِيبِ زَمَانِهِ وَشَاعِرِ وَقْتِهِ وَارَافِهِ اَبِي عَلِي الْحَسَنِ بْنِ هَفَافٍ
بِنِ عَيْدِ الْاَوَّلِ بْنِ اَلْحَبَّاحِ الْمَعْرُوفِ بِابْنِ نَوَاسٍ

Diese Ausgabe bildet einen Band in Kleinquart von 279 Seiten zu je 23 Zeilen in ziemlich schlechter Nachschrift und, wie alle orientalischen Textausgaben, ist sie nur der Abdruck einer, wie es scheint, guten Handschrift, die sich im Besitze des 'Abd al-Hamid Der-Nâfi, eines reichen Türken, Sohnes des Dichters von Damiette, befindet. In der Vorrede, die eine meistens aus Ibn Hallikân geschöpfte Biographie des Abû Nuwâs enthält, theilt 'Abd

al-Hamid Bey aus seit (p. 6), er habe lange Zeit nach den Gedichten des Abû Nuwâs vergeblich geforscht und er würde sich damals glücklich geschätzt haben, wenn er auch nur zwei vollständige Kasideh's hätte auffinden können, bis zuletzt die Gnade Gottes es wollte, dass eine Handschrift des ganzen Diwân's nach Sôlî's Ausgabe ihm in die Hände kam, sowie eine zweite Handschrift ohne Namen des Sammlers und ohne Vorrede, welche die Gedichte des Abû Nuwâs in acht Kapiteln enthält. Die Anordnung ist folgende: I. في المدينة II. في الطريق VI. في الزعد V. في الحجو IV. في العباب III. في الموالى VII. في الغزل والمناج والمحبوب VIII. في التخميمات.

Ein Abdruck dieser letzteren Handschrift, bereichert mit einigen Varianten aus dem ersten Exemplar, ist die vorliegende Ausgabe. 'Abd al-Hamid Bey bemerkt ausdrücklich in der Vorrede, er habe zwischen den beiden in seinem Besitz befindlichen Handschriften ausserordentlich zahlreiche Verschiedenheiten gefunden und sich somit überzeugt, wie richtig Ibn Hallikân's Bemerkung sei, dass der Diwân des Abû Nuwâs von verschiedenen Personen gesammelt ward und deshalb auch so verschiedene Textrecensionen existiren.

Diese Ausgabe ist bedeutend umfangreicher als alle bisher bekannten handschriftlichen Exemplare des Diwân's. Ein Vergleich mit den von Herrn Ahlwardt herausgegebenen Weingedichten beweist dies. Herrn Ahlwardt's Ausgabe enthält 71 Weindlieder, die vorliegende enthält deren mehr als zweihundert; doch fehlen wieder verschiedene Stücke, die in jener enthalten sind. Von diesen Gedichten trägt ein beträchtlicher Theil den Stempel der Echtheit und aus mehreren Stellen geht hervor, dass der Sammler keineswegs alles im Geschmacke des Abû Nuwâs Gedichtete seiner Ausgabe einverleibte, sondern die Spreu vom Weizen zu sichten bestrebt war. So wird Seite 51 ein Gedicht mit dem Beisatze angeführt, dass es Abû Nuwâs (nur) zugeschrieben wird, so Seite 53, wo am Schlusse der Lobgedichte gesagt wird: Dies ist das letzte wirklich

von Abû Nuwâs stammende Lobgedicht: هذا آخر مدائحه التي كتبت له

Eigenthümlich ist es aber, das 'Adawî's Ausgabe, ungeachtet sie um ein Drittel reicher ist als die Ahlwardt'sche, dennoch einige Gedichte nicht aufgenommen hat, die in dieser sich vorfinden. Es berechtigt dies zu der Vermuthung, dass, während die Wiener und Berliner Handschriften so ziemlich derselben Redaktion angehören, in 'Adawî's Text eine andere, selbstständige und bisher unbekannte Sammlung dieser Gedichte vorliege.

Die Vergleichung der beiden Ausgaben giebt wesentliche Textberichtigungen, die ich hier folgen lasse, indem ich jedoch, um dieser Anzeige nicht zu grosse Ausdehnung zu geben, nur das Wichtigere hervorhebe; ich bezeichne die Ahlwardt'sche Ausgabe mit A.,

die von Kairo mit K. und folge in der Anordnung der Gedichte der älteren.

1. v. 4, nach K. ist zu lesen وَلَكِنْ أَتَقْبَلُ v. 5, A. اِتْرَكْتَهُ K. اِلَّا حَيًّا. Statt حَيًّا hat K. اَدْرَكْتَهُ فِي الظَّهِيرِ.
2. fehlt in K. findet sich aber in der Tagkirat Ibn Hamdūn.
3. v. 3, fehlt in K. sowie in dem von Herrn A. benutzten Berliner Manuscript. v. 4, K. اَلْكَلْبُ statt اَلْكَلْبُ A. v. 8, fehlt in K. v. 9, K. اَعْدَاكُمْ und اَلْحَمْدُ statt اَلْحَمْدُ und اَلْحَمْدُ A.
4. Sowohl in K. als in der Tagkirat Ibn Hamdūn v. 5, K. hat بِالْعَقْلِ statt بِالْعَقْلِ; ebenso Tagkirat des Ibn Hamdūn.
5. K. v. 4, حَانِئًا statt حَارِجًا A. — v. 8, K. قَوَادِ statt خَمَارِ A.
6. K. v. 3, حَقًّا statt دَقًّا A. — v. 5, K. قَالَتْهُمْ statt قَالَتْهُمْ A. v. 16, K. عَاجَمَتَهَا statt عَجَمَتَهَا A. — v. 19, fehlt in K. — v. 21, اَتَيْتَهَا statt حَكَمَتَهَا A. v. 22, K. بَنِيَّ statt اَتَيْتَهَا A.
7. K. v. 8, اَتَقَبَّلُهَا statt اَتَقَبَّلُهَا A. v. 8, K. اَتَقَبَّلُ statt اَتَقَبَّلُ A. (erstere Lesart richtig, weil auch das kleine Ägypt und die Wiener Handschrift übereinstimmen). v. 10, K. نَعَمْتُ statt نَعَمْتُ A.
8. Sowohl in K. als in Tagkirat Ibn Hamdūn enthalten.
9. K. v. 8, قَدْ statt تَمْ A. v. 9, K. قَرَأَ ظَهْرَهُ statt قَرَأَ ظَهْرَهُ v. 13, K. اَحْلَمِي statt مَائِلِ A. v. 17, fehlt in K. v. 23, K. قَدْ statt اَحْلَمِي A.
10. K. v. 3, steht zwischen v. 5 und v. 6, statt اِلَادِ hat K. اِلَادِ. v. 12, steht in K. nach v. 15. v. 13, folgt in K. nach v. 14. v. 16, fehlt in K. v. 18, folgt in K. auf v. 20.
11. K. v. 1, اَتَقَبَّلُ statt اَتَقَبَّلُ (beides aber ist irrig, die gute Lesart ist اَتَقَبَّلُ: denn dies erhält uns den Parallelismus mit اَتَقَبَّلُ).
12. fehlt in K. sowie in der Berliner Handschrift.
13. fehlt in K. sowie in der Berliner Handschrift.
14. K. v. 3, fehlt in K., welche dafür zwei Verse einschleibt, sie lauten:

لَقَدْ جِئْتُ مِنْ كَوْمٍ كَسَرِي قَبْلَ اِبَانِ الْمَنَاجِ
حَبِّذَا ذَاكَ لَهَاخًا بَيْنَ يَمُوتٍ وَعَاجِ

v. 6. K. hat statt des ersten Hemistich:

كَلِمَا أَشْفَاكَ شَيْئًا

15. K. v. 2, شرف statt شفع A. v. 6. Lies mit K. بِنَا statt بِه A.
v. 11, K. hat صغرام statt صغرام und السينات statt السينات A.

16. K. v. 6, رائداه statt رائدوه A. lies رائدوه K. v. 7, نفسى A. statt
عزيتى K.

19. K. v. 2, مراقبة statt مراقبة A. v. 14, متواتر K. statt متواتر A.
v. 15, حاصبا K. statt حاصبا A.

20, 21, 22. Verschiedene kleine Varianten.

23. K. v. 12, fehlt. Statt ذر لطف ذر wie Herr Ahlwardt schreibt, ist
wohl ذر لطف zu lesen.

24. K. v. 2, fehlt. v. 6, fehlt.

25. Kleinere Varianten.

26. K. v. 3, ذمكت أمك (ganz im Sinne des Abū Nawās) statt

تعنف
A. v. 4, K. لا در درك A. v. 5. Statt تعنف
hat K. بين الماء والوبد statt بين الروح والجسد ودمع
v. 6. Statt محتلم A. مصطلم K. Der zweite Halbvers lautet

K. : كَانَتْ غُصْنٌ بِيَانٍ غَيْرُ ذِي أَوْد : v. 7, 8 fehlen in K. statt
ihrer finden sich daselbst folgende Verse:

(wie) اما رايست وجوه الارض (قد) بمنت واليسنها البراق بثره الاسد
حناك الربيع لها وشيا وحلها بمانع المور من مثنى ومن وحد
واستوقفت ألحور احوالا مجزومة واقتر عيشك عن لذائك الجدد
v. 10 folgt in K. auf v. 1 A. Vgl. Ahlwardt's Ausgabe p. 45.

27. K. v. 2, نرى statt أرى A.

28. K. v. 1, أرى وأرجو statt أرى A.

29. K. v. 1, الا فاسقنى statt الا سقنى A. v. 3. ارنفع المنبر statt كالعنص المنبر K. v. 4. فذكرنى
K. كالعنص بهنود ردة A. v. 8. K. عن مثله statt عن مثل ذ
A. Zwischen v. 8 und v. 9 schiebt K. fol-
genden Vers ein:

له شبة كالبدنر ليلة نمة مهيف على الكشح في شعره أشر

v. 9. K. فلفنا اليه واحدا بعد A. فلفنا اليه واحدا بعد

30. Unbedeutende Abweichungen.

31. K. v. 1, حان statt كن A. v. 7, K. مات لي امرأ تلالشي statt مات لي امرأ تلالشي A.

32. K. v. 2, وطن بنا statt قصير A. v. 4, K. الحنرا statt الغدرا A. v. 6, K. خلقت statt جعلت A.

33. K. v. 13, بصرى statt بصوت A. (die erste Lesart ist gut.).

34. Unbedeutende Varianten.

35. K. v. 1, يحيى statt ماري A. v. 5, K. يبرأى statt يبرأى A.

36. K. v. 2, دعوها statt دعوها A. v. 6, K. تراك statt اراك A. beide Lesarten sind falsch, die richtige ist: راك. Auch sind in K. die Verse 5 und 6 versetzt.

37. K. v. 8, حارت statt دارت A.

38. K. v. 3, شمطت statt كبرت A. v. 6, statt من انعام ist zu lesen وأتد من انعام, dann hat K. مكاس statt شماس. Statt وأتد hat K. وثائب, was wohl verschrieben ist für وثائب, der Vers hätte also zu lauten:

وَأَتَدُ مِنْ إِنْعَامِ خَلَّةٍ عَاشِقٍ ثَائِبُهُ بَعْدَ تَصْعَبٍ وَشَمَاسٍ

39. Unbedeutende Varianten.

40. fehlt in K.

41. K. v. 1, تعصى statt أعصى A. v. 2, K. وضيمت statt وحيمت A.

42. K. v. 3, لتأفب statt لتأفب A.

43. fehlt in K.

44. K. v. 5, folgt nach v. 9, K. hat متصدعا. Im ersten Halbvers hat K. auch فوالعها, wofür wohl zu lesen ist فوالعها. Ueber beide Wörter vgl. Kāmds. Statt بنافرة A. hat K. لنافرة. v. 11, K. schiebt zwischen v. 11 u. 12 folgenden Vers ein:

فَشَرِبْتُ مِنْ قَبْلِهَا وَمِنْ بَدْعِهَا وَرَشَقْتُ غَيْرَ مَلْعُونٍ (sic) رَشَقِي

45. K. v. 6, ذل الذي عنت فيها ذاك الذي قد غاب منا A. Letztere Lesart ist die bessere.

46. K. v. 4, مداء statt نداء A. v. 5, K. مصروب statt مصروب A. v. 6 und 7, versetzt in K. v. 9, K. البرقاي statt البرقاي A. v. 10 und 11 K. zusammengezogen, wie folgt:

وَاحِدٌ لَا حَاجَازَهُ إِلَّا مَنَى وَأَذْنِي مَنَى مَتَى التَّلَافِي

47. fehlt in K.

48. K. v. 9 u. 10 folgen auf v. 12 A.; dann folgt in K. auf v. 10 A.:

كفى حزننا أن الجوان مقتر^ة عليه ولا معروف عند دخيل

v. 12. K. النقي statt الندى A.

49. Der Text dieses Gedichtes ist in K. im Ganzen mit dem in A. übereinstimmend.

50. K. v. 6 قطع مع statt قطع بعد A. v. 8 fehlt in K.

51. K. v. 3 دخلت statt دعت A. v. 5 K. مشعباً statt مشعباً A.

(Die richtige Lesart dürfte sein مشعباً). v. 6. K. لا قدر درك statt لا قدر درك A.

v. 7. der zweite Halbvers lautet in K.:

طبعاً إذا طبعتم كنعم الفلفل (الفلفل 1).

52. Unbedeutende Varianten.

53. fehlt in K.

54. K. lässt auf v. 5 folgen:

فلا تردد على ذا القدر أن يساده فضل

55. K. hat v. 2 in folgender Form:

وسألت خماراً على بكلمه فراح يسلط ورحمت اميل

56. K. v. 4, besser راح statt راج A.

57. fehlt in K.

58. K. v. 1, الذين ماء statt آتياً; dies ist die einzig richtige Lesart; ich lasse in meiner deutschen Bearbeitung des Abū Nuwās den Vers ebenso irrig auf, wie Herr Ahlwardt.

59. K. v. 7, يتقى statt يتقى A.

60. fehlt in K.

61. Unbedeutende Varianten.

62. fehlt in K.

63. Stimmt mit K. bis auf einige kleine Varianten, v. 7 fehlt in K.

64. K. v. 1. عفى اللسان and ماضي العنان statt عفى اللسان und

عاضى العنان A. v. 9 u. 10, versetzt in K.; v. 14 K.

نقى السام. v. 15, fehlt in K.

65. K. v. 1, ككت برالها statt في بيت حار. v. 3, K. statt في دهر دن.

statt قصص ختامها A. v. 4, K. richtig مصفور statt des

fehlerhaften مشفور A. v. 9, K. البرانج statt الازمة A.

66. Ganz übereinstimmend.

67. fehlt in K.

68. K. setzt die Verse 14, 15 zu Anfang des Gedichtes. v. 4, K.

اللسى statt الكف A. v. 10, 11 fehlen in K.

69. K. v. 2 und 3, untereinander versetzt.

70. fehlt in K.

71. K. v. 2, حى statt حى A. (erstere Lesart ist allein richtig).

Einzelne dieser Varianten lassen uns vermuthen, dass die der Ausgabe von Kairo zu Grunde liegende Handschrift einen ursprünglicheren Text enthält, als jene, die Herr Ahlwardt benutzte, denn wenn die Ausgabe von Kairo zum Gedichte 1. v. 5 حى, zum Gedichte 26. v. 3. فَنَكْتُ آمَدَ, zum Gedichte 28. v. 1 أرى وأرجو, zum Gedichte 51. v. 6 لا دَرْدَرَكَ schreibt, so ist dies ganz dem cynischen Tone des Abû Nuwâs entsprechend, wofür später ausführlicher und frömmere صلى وأرجو الإله geschrieben ward.

Die in 'Adawî's Ausgabe fehlenden, in jener des Herrn Ahlwardt enthaltenen Gedichte sind No. 2, 12, 13, 40, 43, 47, 53, 57, 60, 62, 67, 70. Von diesen Stücken fehlen 12 und 13 auch in der Berliner Handschrift, ersteres steht jedoch im Cod. Goth. 567 und im kleinen Agâni, nicht so letzteres, dessen Echtheit somit stark in Frage gestellt ist.

Aus einem Briefe des Hrn. Consul Dr. Blan an Prof. Fleischer.

Serajevo, 4. Aug. 1867.

Seit Jahren sind in der Zeitschrift d. D.M.G. von verschiedenen Seiten Angriffe meistens gegen meine epigraphischen Forschungen gerichtet, ohne dass ich mich dagegen besonders gewehrt hätte. Ewald fing damit an, Bd. XIII, 344: eine Erwiderung nahm ich auf den Wunsch der Redaktion zurück. E. Meier fuhr damit fort, sowohl wegen der Sinitica, als gelegentlich wegen phönizischer Dinge (Bd. XVII, 575 ff. XIX, 1. Abhandl. IV, no. 4); ich fühlte mich nirgends getroffen, und — *De mortuis nil nisi bene!* Mordtmann XIX, 406 fasste mich gar von Seiten meiner „amtlichen Functionen“; ich schwieg, um ihm nicht auf ein für ihn selbst an Erfahrungen reiches Feld folgen zu müssen. Levy endlich, mit dem ich mich zu meinem Bedauern öfter in Widerspruch befinde, als ich bei seinem unbestreitbaren paläographischen Talent wünschen möchte, hat gegen mich bisher stets das letzte Wort be-

halten. Ich weiss zu gut, dass eine Polemik, die nicht Schlag auf Schlag, sondern in langen Zwischenräumen geführt wird, für die Leser wie für die beteiligten Streiter höchst unerquicklich ist. Daher überliess ich das Endurtheil am liebsten allein der Zeit oder unparteiischen Dritten; indessen glaube ich im Interesse der für die Wissenschaft erstrebten Resultate selbst wenigstens einmal die Art und Weise kennzeichnen zu müssen, mit der besonders Hr. Pr. Levy gegen mich zu Felde zieht.

In dem mir in diesen Tagen zugegangenen 1. und 2. Heft des XXL Bandes, S. 284, findet sich ein auf meinen Artikel in Ztschr. XIX, 522 ff. bezüglicher Brief desselben vom 9. Febr. 1866. Seine Erklärung, dass er sich mit meinem Aufsätze „in Widerspruch befindet“, war insofern entbehrlich, als ich eben in jenem Aufsätze die von ihm gegebenen Erklärungen der fraglichen Inschriften überall zu widerlegen suchte. Dann folgen zwei Sätze, in welchen das beliebte Adverbium „sicher“ zweimal eine mögliche, aber nicht weniger als unbestrittene Lesung und Deutung ohne weiteren Beweis unanfechtbar machen soll. Dabei laufen folgende Unachtsamkeiten mit unter; aus einer Inschrift (c) macht Hr. Prof. Levy zwei, „a und c, und weiter meint er, dass die Bdtg. verfertigen für 722, die ich dem Worte vindiciren wolle, abzuweisen sei, während Er selbst der erste gewesen ist, der das Wort im Phönizischen so deutete (Phön. Stud. II, 71, Anm.: „כר nach dem Aram. = hebr. כר machen“). Da er übrigens den Gegenbeweis für einen andern Ort aufspart, dass meine (überdies, Ztschr. XIX, 535, Z. 18, vorsichtig als Vermuthung hingestellte) jetzige Ansicht gegen meine frühere, כר sei appell. als „Knecht“ zu fassen, wieder zurücktreten müsse, so will ich gleich hier bemerken, dass nun gerade das auf dem Siegel (a. u. O. 535) stehende כר, als Eigennamen Abduliz gefasst, einen unerwarteten Halt in dem Ἀβδούσιβος einer Inschrift aus der Gegend von Byblos (Renan, Miss. de Phénicie, Texte III. Livr. p. 241) gefunden hat; eine neue Warnung, dass man nie zu früh etwas für sicher ausgeben soll.

Zum Schlusse protestirt Hr. Prof. Levy mit Entschiedenheit „gegen das Symbol“, d. h. gegen meine Auffassung des fraglichen Zeichens als Symbol, und Er schliesst also: „Bei Luy nes an der von Blan angeführten Stelle findet sich gar nichts, was diesem Zeichen ähnlich wäre.“ —

Sollen die Leser, welche natürlich nicht alle so seltene Werke wie Luy nes Inscr. et Numism. Cypriotes zur Hand haben, etwa glauben, dass ich zur Stütze meiner Ansicht beliebige Citate aus der Luft greife? Gegen eine solche Insinuation muss ich mich auf das bestimmteste verwahren. — Es handelt sich um die Deutung eines Zeichens in der von Levy Phön. Stud. II (no. 4 der Tafel) publizirten Siegelinschrift, welches derselbe als Koph nimmt (S. 30), während es nach meiner Deutung (Ztschr. XIX, 535) „nur das bekannte Symbol ist, welches auf cypriotischen Mün-

von so häufig vorkommt. Mich führte hierauf die Vergleichung folgender beiden Darstellungen:

Die fragliche Gruppe bei Levy sieht so aus:







wogegen der von Laynes Numism. et Insér. Cypriote. S. 36, 37. beschriebene Cylinder, in dem Theile, von welchem Laynes 37 ausdrücklich sagt: Je n'ai fait graver ce cylindre que pour montrer les rapports du Mahron des Perses avec celui qui paraît sur les

médailles cypriotes, nach Taf. VII ebenda, folgender hietet:

Bachten Sie die Ähnlichkeit, nicht bloß des Zeichens, sondern auch der Figur und Haltung.



Nimmt man nun hinzu, dass auf den von Laynes a. a. O. S. 32 beschriebenen Münzen (Taf. VI, no. 7. 5) der cypriotische Mahron folgende Gestalten hat:    und  so wird es wohl

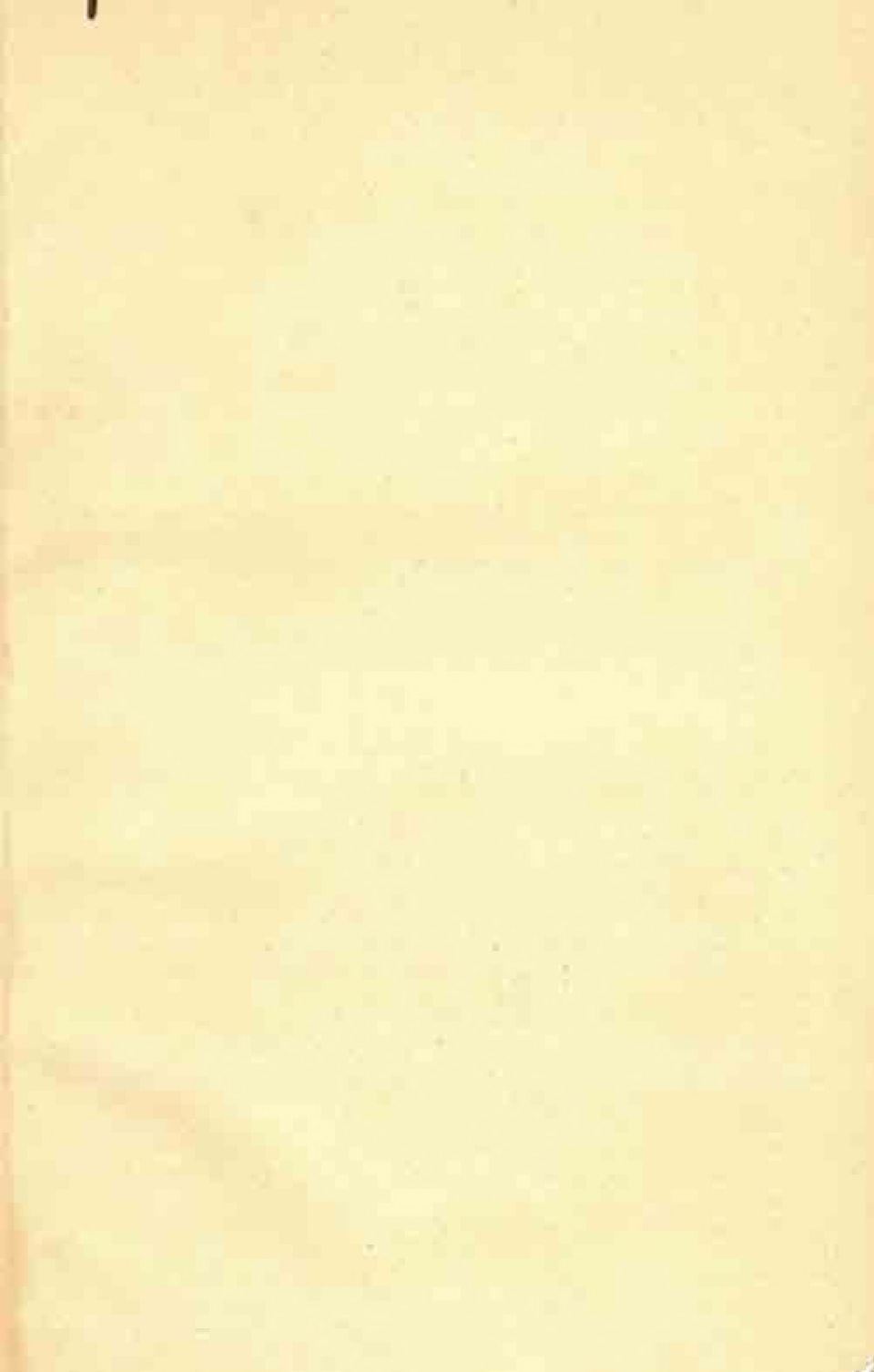
erlaubt sein, zur Vergleichung des bestrittenen Zeichens auf Laynes cypriotische Denkmäler S. 32—37 zu verweisen; jedenfalls setzt es viel Dreistigkeit voraus, zu behaupten, an der von mir angeführten Stelle finde sich nichts jenem Zeichen ähnliches, und gegen diesen Vergleich „entschieden zu protestiren“, — der stärkste Ausdruck, den eine wissenschaftliche Polemik überhaupt kennt, und der höchstens bei notorischen Fälschungen statthaft ist. Herr Prof. Levy aber scheint diesen Ausdruck eben seiner Stärke wegen besonders zu lieben; er hat denselben schon einmal in einem ähnlichen Falle gegen mich gebraucht, Bd. XVII, 94 Anm. 1. Damit wir zum Besten der Wissenschaft, welcher wir beide dienen, Hand in Hand weiter arbeiten können, wird er wohl thun, seine Worte künftig etwas genauer abzuwägen. —

Endlich erlauben Sie mir noch ein paar Zeilen Antwort auf die mir ebenfalls vor kurzem in die Augen gefallene Interpellation des Hrn. Prof. Wickerhauser in Ztschr. XIX, S. 523, welche, ob schon sie keinen Namen nennt, an meine Bemerkung in Bd. XVII, 392 anknüpft und sich gegen den von mir gebrauchten Ausdruck richtet, dass das Wort *سيسى* im Hoch- und Schriftturkisch der Plorte recipirt sei.

Gegenüber der Behauptung des Herrn Prof. Wickerhauser XVII, 757: „Das Beiwort *سيسى* neblig, regnerisch, gehöre dem kroatisch-türkischen Dialecte an“, bedeutet der Ausdruck XVII,

393 „das Wort sei im Hoch- und Schrifttürkischen der Pforte recipirt“ zunächst nichts anderes, als dass es weder ein Vulgärwort noch ein Provinzialismus ist, sondern zu den Wörtern gehört, die sowohl in der Umgangssprache der höheren Kreise, als auch insbesondere in der mustergültigen Schriftsprache der türkischen Hauptstadt angewendet werden: — vgl. den Ausdruck: „klassisches Schrifttürkisch“ in den Nachrichten über die Angelegenheiten der D.M.G. zu Bd. XXI, p. XI, Z. 10. Den weiteren Ausführungen des Herrn Interpellanten und dem Sinne des Gegensatzes zwischen der „Schnle Rosenzweig“ und den „Männern der Wissenschaft“ nachzugehen, finde ich mich nicht berufen, indem ich mich hinsichtlich alles Uebrigen im Voraus auf meine demnächst in den Abhandlungen der Gesellschaft erscheinende Arbeit über den kroatisch-türkischen Dialekt beziehe, bemerke ich hier nur noch, dass Hr. Prof. Wickerhauser in seinem Aufsatze vom 28 Januar 1865, Ztschr. XIX, S. 620 ff., wohl übersehen hat, was ich inzwischen in dem Briefe an Sie vom 1 Juni 1864 (abgedruckt Ztschr. XVIII, 827) beigebracht hatte; sonst würde er wenigstens die Vermuthung zurückgehalten haben, dass das Wort *سیس* im türkischen Kamus fehle.





23
2

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.